Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique8189unse

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

REDACTEURS DU TOME VII (1898) :

R. P. Aucler, S. J., professeur à Jersey.
M. Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse.
R. P. Calmes, S. C., grand séminaire de Rouen.
M. Cersoy, S. S. grand séminaire de Lyon.
R. P. Chebli, Beyrouth.
M. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut.
R. P. Condamin, S. J., Institut catholique de Toulouse.
R. P. Delau, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.
R. P. Durand, S. J., professeur à Lyon.
M. Euringer, Ottmarslausen (Bavière).
R. P. Germer-Durand, A. Ass., Jérusalem.
M. Hackspill, grand séminaire de Metz.
M. Hyvernat, Université de Washington.
R. P. Jaussen, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.
M. Labourt, Rome.
R. P. Lagrange, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.
Mgr Lamy, Université de Louvain.
M. Lévesque, Saint-Sulpice, Paris.
M. Mercati, Ambrosienne, Milan.
M. Méritan, Avignon.
M. Michon, Musée du Louvre, Paris.
R. P. dom Parisot, O. S. B., Ligugé.
R. P. Prat, S. J., professeur à Vals.
R. P. Rose, O. P., Université de Fribourg.
R. P. Scheil, O. P., Université de Paris.
R. P. Séjourné, Paris.
M. Tixeront, S. S., Institut cath. de Lyon.
M. Touzard, Saint-Sulpice, Paris.
R. P. Vincent, O. P., Saint-Étienne de Jérusalem.
M. le marquis de Vogüé, membre de l'Institut, Paris.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

HUITIÈME ANNÉE TOME VIII

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90
1899

THE GETTY CENTER

NOUVELLE EXPLORATION ÉPIGRAPHIQUE
DE GÉRASA

Lorsque nous revenions de Djérach en 1895 avec un riche butin d'inscriptions, le R. P. Féderlin, supérieur de Sainte-Anne, qui avait lui-même visité ces splendides ruines, nous disait avec son fin sourire : Vous y retournerez ! Nous n'y songions pas alors : il y a tant de choses à voir en Palestine ! Nous y sommes pourtant retourné trois ans après, sans espérer que notre seconde moisson serait aussi riche que la première : c'est cependant ce qui est arrivé ; on peut le voir par la nouvelle série que nous donnons aujourd'hui. Quelques textes ont déjà été publiés, mais souvent d'après des copies défectueuses, qui demandaient à être contrôlées, et le plus grand nombre est inédit.

L'ÈRE DE GÉRASA

La nouvelle série d'inscriptions recueillies par nous à Gérasa et dans la contrée environnante fournit d'intéressants renseignements pour l'histoire locale et la topographie.

Nous placerons en tête un document qui, malgré son état de mutilation, donne l'indication d'une ère usitée à Gérasa, l'ère d'Actium.

1. — *Inscription grecque portant la mention de l'ère d'Actium.* (*Gérach.*)

Huit lignes en caractères carrés ; gravure soignée. Dimensions de l'inscription : $0^m,82 \times 0^m,50$. Hauteur des lettres : $0^m,055$. Les lignes sont rognées aux deux extrémités. La 8e ligne n'a plus que le haut des lettres. Il manque sans doute plusieurs lignes. (Estampage.)

. . . . . ΕΤΟ ΒΚΡ
. . . . . ΣΣΕΒΑΣΤΗΣΕΙΡΗΝ...
. . . . . ΣΑΡΧΗΣΑΠΟΛΛΩΝΙΟ..
. . . . ΤΙΩΝΟΣΠΡΟΕΔΡΟΥΚΑΙ
. . . . ΟΥΔΗΜΗΤΡΙΟΥΔΕΚΑΠΡΩ...
. . . ΙΟΥΠΟΛΕΩΣΚΑΙΑΝΤΙΟΧ....
. . . ΩΝΟΣΑΡΧΟΝΤΩΝΚΑΙΞΕΡ..
. . . ΑΙΡΕΟΥΓΡΑΜΜΑΤΙ...

On peut, sans témérité, proposer de compléter ce texte comme il suit :

[Ἀγαθῇ Τύχῃ]. Ἔτο[υς] θκρ
[ἀπὸ τῆ]ς σεβαστῆς εἰρήν[ης].
[Ἐπὶ τ]ῆς ἀρχῆς Ἀπολλωνίο[υ
[Ἀρισ]τίωνος προέδρου, καὶ
[Αἰλί]ου Δημητρίου δεκαπρ[ώτου
[διὰ β]ίου πόλεως, καὶ Ἀντιόχ[ου
[Μάρ]ωνος ἀρχόντων, καὶ Ξερ...
. . . αιρεου γραμματι.....

Signalons quelques particularités dans la forme des lettres.

Dans les E, H et Ξ, le trait horizontal du milieu ne rejoint pas les hastes verticales.

L'Π, est constamment carré, ainsi que la boucle du P.

L'Ω, au contraire, a ses deux appendices arrondis.

La formule initiale : Ἀγαθῇ τύχῃ n'est représentée que par l'ι adscrit, mais elle est d'un usage commun à Gérasa.

Nous avons suppléé le commencement des lignes par conjecture, soit d'après le sens de la phrase, soit en employant des noms fréquents dans l'épigraphie locale. Ce qui paraît certain, c'est la mention de l'ère de la *paix d'Auguste,* c'est-à-dire l'ère d'Actium. Cette ère, employée dans beaucoup de villes d'Asie, était spécialement en usage à Antioche de Syrie.

Or la ville de Gérasa portait le nom d'Antioche sur Chrysoroas (1), et participait aux us et coutumes de la grande Antioche. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait adopté la même ère.

Nous pourrons, d'après cette indication, fixer la valeur exacte des dates qui se rencontrent sur les inscriptions de Gérasa, sauf les exceptions. Ainsi dans notre *Exploration épigraphique de Gérasa,* publiée en 1895 (2), figurent deux dédicaces du règne d'Alexandre Sévère, datées, selon toute apparence, d'après l'ère de Pompée, usitée dans la ville voisine de Philadelphie. Mais l'ère actiaque paraît avoir eu la préférence : ainsi la date de la grande inscription métrique provenant de l'église Saint-Théodore, 559, ramenée à l'ère chrétienne, nous donnera 529, qui cadre très bien avec les caractères intrinsèques de l'inscription.

(1) Le Bas et Waddington, n° 1722.

(2) *Revue biblique,* juillet 1895.

Dans le cas présent, l'année 118 correspond à l'an 98 de notre ère, c'est-à-dire au commencement du règne de Trajan. La mention du proèdre, des archontes, d'un décaprote à vie, nous révèle que Gérasa avait dès lors son organisation municipale de ville libre. L'objet de la dédicace reste inconnu, mais la mention de l'ère et ces diverses indications en font un document précieux pour l'histoire.

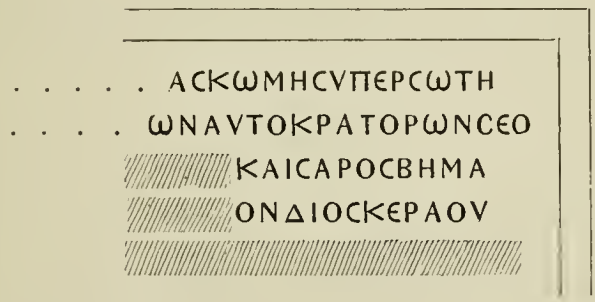
Dans la série qui va suivre nous classerons les textes, d'après leur objet, autant que faire se pourra, dans l'ordre suivant :

I. Monuments religieux.
II. Dédicaces de monuments civils.
III. Inscriptions honorifiques.
IV. Inscriptions chrétiennes.
V. Épitaphes.
VI. Inscriptions de bornes milliaires.

I. — MONUMENTS RELIGIEUX.

2. — *Dédicace à Jupiter cornu.* (*Route de Gadara à Pella.*)

Fragment d'inscription grecque gravée grossièrement, entourée d'une moulure, au bord d'un canal dérivé du Ouadi Abou-Saïd, sur la route de Gadara à Pella. Dimensions du fragment : $0^m,85 \times 0^m,25$. Cinq lignes. — Hauteur moyenne des lettres : 1re ligne, $0^m,07$; 2e ligne, $0^m,04$; autres lignes, $0^m,03$. (Estampage et photographie.)



...κώμης, ὑπὲρ σωτη[ρίας τ]ῶν αὐτοκρατόρων...
...καίσαρος, βῆμα... ον Διὸς κεραοῦ...

Ce fragment, mal gravé, a beaucoup souffert d'un long séjour dans l'eau. Néanmoins on y reconnaît la dédicace d'un monument élevé à Jupiter cornu, sans doute le Jupiter Ammon de l'Égypte. Nous ignorons le nom du bourg, κώμη, qui fit élever ce monument.

3. — *Cippe carré à Jupiter protecteur.* (*Fik.*)

Ce cippe est enclavé au pied d'un gourbi voisin de la mosquée. — Dimensions de l'inscription : $0^m,42 \times 0^m,32$ de haut. Hauteur des lettres : $0^m,04$. Cinq lignes. (Copie.)

ΔΙΙΙΚΗCΙΩ
ΝΕΜΟCΒΑC
COYEYCEB
ΩΝΑΝΕΘΗ
ΚΕΝ

Διὶ ἱκεσίῳ, [Ἄ]νεμος Βάσσου εὐσεβῶν ἀνέθηκεν.

A Jupiter protecteur. Anémos (fils) de Bassus a élevé (ce cippe) par piété.

La lettre A, qui termine la première ligne, en été écornée par un éclat de la pierre. Le nom sémitique de Ἄνεμος ou Ἄναμος se retrouve sur d'autres textes grecs (Waddington 2053, 2412, etc.). Nous l'avons trouvé à Pétra (1). Le nom latin de Bassus est commun en Orient.

Cippe carré opisthographe. (*Gérach.*)

Ce petit cippe fortement ébréché se trouve en dehors des murs, au nord de la ville. Il porte sur une face une inscription latine bien gravée, qui paraît plus ancienne que l'inscription grecque, gravée sur la face opposée.

4. — *Dédicace à la Piété et à la Chasteté.*

Inscription latine. — Trois lignes. Hauteur des lettres $0^m,06$. (Estampage et copie.)

*pie*TATIϕ
ET
*p*VDICITIAE

Pie]*tati et* [*p*]*udicitiæ.*

On connaît la belle statue de Rome élevée à la Chasteté : *Pudicitia.* Cependant ce petit autel élevé aux vertus domestiques est un exemple rare dans l'épigraphie païenne.

5. — *Dédicace à Artémis secourable.*

Inscription grecque. — Cinq lignes : gravure grêle et peu soignée. Hauteur des lettres : $0^m,045$. (Estampage et copie.)

(1) V. *Échos d'Orient*, juin 1898.

ΘΕΑΛΑΚΑ...
ΕΠΗΚΟΩΑΡΤ
ΜΙΔΙΦΛ·ΚΕΡΣΙ
ΛΟΧΟΣΕΥΣΕΒΩΝ
...ΟΓ ΠΕΛΛ

Θεᾷ λακα... ἐπηκόῳ Ἀρτ[έ]μιδι, Φλ(αύιος) Κερσιλόχος εὐσεβῶν.

Le second mot est incomplet. Peut-être faut-il suppléer Λακαινᾷ, de Laconie?

Le nom de Κερσιλόχος est nouveau.

La dernière ligne incomplète est rognée du bas. Elle contenait sans doute une date.

6. — *Fragment relatif à un temple de Junon.* (*Gérach.*)

Ce fragment a été tiré sous nos yeux des ruines d'une église placée au centre de l'ancienne ville, à l'ouest de la colonnade. — Trois lignes : hauteur des lettres : 0,02. Bonne écriture. (Estampage.)

....ΙΟΥΠΑΚΕΙΔΑΚΑΙΗΡΑΣΣΥ...
....ΟΜΗΣΙΕΡΟΥΘΕΑΣΗΡΑΣΕ...

..ΟΣΙΑΣΙ

La dernière ligne ne contient qu'une fin de mot : elle est séparée des deux autres par une moulure.

...ιου Πακειδᾶ καὶ Ἥρας συ[μβίου]
οἰκοδ]ομῆς ἱεροῦ Θεᾶς Ἥρας ε.....

Il n'y a rien à tirer de la troisième ligne.

Πακειδᾶ est encore un nom nouveau.

Ce fragment relate la construction d'un temple à Héra (Junon) et la participation à cet ouvrage de Pacida et de sa femme Héra.

7. — *Dédicace à Jupiter Sérapis.* (*Gérach.*)

Dans la série des inscriptions relevées à Gérach en 1895 figurait un fragment contenant seulement le commencement des lignes d'une dédicace. Un second fragment trouvé au même endroit, — dans les ruines de la porte occidentale, — nous permet, sinon de la compléter, au moins d'en retrouver le sens général, en suppléant par conjecture une partie des mots absents.

Cinq lignes; grandes lettres de $0^{m},08$ de hauteur. — Gravure soignée. Les lettres de la 5e ligne sont plus maigres et plus serrées. (Estampage.)

ΥΠΕΡCΩτηρίας ΣεβαστωΝΑΥΤΟΚΡΑΤορων
ΚΑΙΤΕΚΝΩΝ και πολεως ϘΜΟΝΟΙΑCΚΑΙΕΥσεβειας
ΔΙΟCΗΛΙΟΥ Μεγιστου ΣαρΑΠΙΔΟCΚΑΙΙCιδος
ΤΟΥΜΑΛΧΟυ...κυρια ΠΑΤΡΙΔΙΕΞΕ.....
ΚΑΙΒΑCΕCΙΝΑΥΤ.... ξανΘΙΚΟΥ$\overline{\text{ΒΚ}}$ΑΦΙΕΡΩθη

Ὑπὲρ σω[τηρίας Σεβαστῶ]ν αὐτοκρατόρων. . . .
καὶ τέκνων, [καὶ πόλεως ὁ] μονοίας, καὶ εὐ[σεβείας. . . .
Διὸς Ἡλίου μ[εγίστου Σαρ]άπιδος καὶ Ἴσ[ιδος. . . .
τοῦ Μάλχο[υ . . . . κυρίᾳ] πατρίδι ἐξε. . .
καὶ βάσεσιν αὐτ. . . . . ξαν θ]ικοῦ $\overline{\text{βκ}}$, ἀφιερώ[θη.

Nous avions conjecturé, d'après la forme des lettres, que cette inscription était d'une époque assez basse. Mais il faut reconnaître que la forme arrondie des lettres Є, C, Ω était en usage en Syrie dès le premier siècle de notre ère. On les trouve sur les monnaies impériales grecques frappées pour la Judée, dès le temps d'Auguste et de Tibère : on ne peut donc pas arguer de ces formes pour dater une inscription.

Dans celle-ci la date, qui devrait figurer avant l'indication du mois, est absente, et la mention des empereurs sans aucun nom ne saurait nous renseigner. Mais la comparaison avec un autre fragment que nous donnons plus loin (n° 23), nous apportera quelque lumière. Ce fragment de facture toute semblable, avec des lettres encore plus grandes, est évidemment d'une époque toute voisine. Or on y retrouve le nom de Malchus entre ceux d'Antonin le Pieux et du légat Emilius Carus. Ces renseignements nous permettent de conjecturer que les empereurs dont on parle ici sont Adrien et Antonin, et les enfants Marc-Aurèle et Lucius Vérus.

La mention du dieu *Jupiter Soleil très grand Sérapis* est une preuve nouvelle de l'effort du paganisme, sous les Antonins, à ramener toutes les formes idolâtriques à l'unité.

L'expression κυρίᾳ πατρίδι, que nous retrouverons dans plusieurs inscriptions de Gérasa, signifie simplement *la Ville*, dans laquelles les peuples soumis à l'Empire retrouvaient, grâce aux franchises municipales, quelque chose de leur ancienne patrie indépendante.

8. — *Dédicace à Jupiter Olympien.* (*Gérach.*)

Grande pierre utilisée comme linteau de fenêtre dans une maison du village circassien, au nord, dans la principale rue. L'inscription est sens dessus dessous et très incomplète. Sept lignes bien gravées en lettres carrées, tout à fait semblables à celles du n° 1. (Copie.)

ΑΓΑΘΗΤΥΧΗ L ΡΛΕΥΠΕΡΤΗΣ.....
ΚΑΙΤΗΣΤΟΥΔΗΜΟΥΟΜΟΝΟΙΑΣΑΡΓΥΡΙ...
ΧΙΛΙΑΣΕΚΑΤΟΝΕΔΩΚΕΝΘΕΩΝΔΗΜΗΤΡ...
ΔΙΟΣΟΛΥΜΠΙΟΥΟΥΕΣΤΙΝΙΚΕΤΗΣ..Υ....
ΔΙΟΣΙΕΡΟΔΟΥΛΩΝΑΥΤΟΣΔΕΤΟΥ.....
ΑΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥΚΑΙΑΡΤΕΜΙΣΙΑΣΠΡΟ...
ΟΙΚΟΔΟΜΗΝΑΛΛΑΣΔΡΑΧΜΑΣΧΙΛΙΑ...

Ἀγαθῇ τύχῃ. Lρλε. Ὑπὲρ τῆς. . . . . .
καὶ τῆς τοῦ δήμου ὁμονοίας ἀργυρί[ου δραχμὰς
χιλίας ἑκατὸν ἔδωκεν Θεῶν Δημητρ[ίου
Διὸς Ολυμπίου, οὗ ἐστὶν ἱκέτης, ὑ. . . .
Διὸς ἱεροδούλων· αὐτὸς δὲ τοῦ. . . .
Ἀρτεμιδώρου καὶ Ἀρτεμισίας προ. . .
οἰκοδομὴν ἄλλας δραχμὰς χιλία[ς. . . .

La forme latine de la lettre L, pour indiquer l'année (abréviation du mot Λυκάβαντος), est usitée couramment dans les monnaies grecques de Syrie. La mutilation de ce texte ne nous permet pas de déterminer s'il s'agit d'un temple ou d'un autel votif.

D'après le n° 1, l'an 135 répond à 105.

9. — *Cippe à Artémis.* (*Gérach.*)

Cippe carré en forme d'autel, placé en guise de borne à la porte d'une cour, dans le village circassien. L'inscription est tournée du côté du mur. — Dimensions de l'inscription : $0^m,35 \times 0^m,24$.

ΘΕΑ ϑ ΑΡΤΕΜΙΔΙ
ΔΗΜΗΤΡΙΟC ΑΡΙC
OC ΚΑΙ ϑ
ΟΝΕΙCΑΡΤΕ
ΜΙΔΩΡΟΥΜΗΤΗΡ
ΕΤΟΥC ΓIC

Θεᾷ Ἀρτέμιδι, Δημήτριος Ἀρισ[τίων]ος, καὶ
... ονεις Ἀρτεμιδώρου μήτηρ. Ἔτους γις.

A la déesse Artémis, Demétrius (fils) d'Aristion et ...onéis mère d'Artémidoros. — L'an 213.

Les défauts de la pierre ont fait laisser çà et là des espaces vides soit entre les mots, soit entre les lettres d'un même mot, ce qui rend la lecture difficile. A la 5e ligne, les trois lettres ΗΤΗ sont réunies en monogramme.

L'an 213 = 183 p. C.

10. — *Cippe à Neptune.* (*Gérach.*)

Cippe élégant de forme ronde, haut de 0m,60 avec moulures en haut et en bas. L'inscription est surmontée d'un trident entre deux dauphins. Sur la moulure du haut on lit les lettres suivantes :

ΛΩΧΠΩΡ

dont nous ne trouvons pas l'explication.

. . . ΩΤΗΡΙΑCCЄВ̓ΑCΤ^{ΩΝ}
ΔΙΙΠΟCЄΙΔΩΝΙ
ЄΝΟC.ΙΧΘΟΝΙ
CΩΤΗΡΙ
ΑΝΤΙΟΧΟCΓΑΙΟΥ
ΑΝΗΓЄΙΡЄΝ

Ὑπὲρ σ]ωτηρίας Σεβαστῶν, Διὶ Ποσειδῶνι ἐνοσίχθονι σωτῆρι, Ἀντίοχος Γαΐου ἀνήγειρεν.

Pour le salut des Augustes, à Jupiter Neptune qui ébranle la terre, sauveur : élevé par Antiochus (fils) de Gaius.

Nous avons vu Jupiter-Soleil-Sérapis; ici c'est Jupiter-Neptune.

Cette inscription été publiée dans le *Z. D. P. V.* (1) d'après une lettre du Pr. R. Brünnow. Au lieu de ΛΩΧΠΩΡ, l'auteur a lu : ΑΩΧΒΩΡ, ce qui ne donne pas plus de lumière.

11. — *Dédicace à Apollon.* (*Gérach.*)

Inscription grecque entourée d'un cadre mouluré, presque entièrement martelée. Cependant les fragments de ligne que nous avons pu lire déterminent l'objet de la dédicace. La pierre sert de marche d'escalier devant la porte d'une maison du village, près de la mosquée. Six lignes. — Dimensions de l'inscription : 0m,48 × 0m,20 de hauteur. Hauteur des lettres 0,025. (Estampage.)

(1) *Mittheil. und Nachr.* 1897, n° 3.

ΣΕΒΑΣ
ΣΩΤΗΡΙΑΣΦΛΑΟΥΙΟΣΜΑΚΕΡ
ΣΙΝΟΥΤΟΥΑ
ΟΝΑΠΟΛΛΩΝΑ
ΤΗΠΑΤΡΙΔΙΑΝΕΘΗΚΕΝ

[Ὑπὲρ τῆς]. . . . . σεβασ[τοῦ] σωτηρίας. . .
Φλαούιος Μακὲρ. . . . . .
Ἀπόλλωνα τῇ πατρίδι ἀνέθηκεν.

Flavius Macer, qui offre à sa patrie un Apollon, est connu par d'autres inscriptions. Un diplôme militaire (1) le désigne comme chef de corps. Il est encore nommé dans une inscription latine d'Alba regia (Stuhlweissembourg) en Pannonie (2). Là comme ici, la formule initiale a pour objet le salut de l'empereur. Il s'agit de Marc-Aurèle et de Commode, son fils, dont le nom, voué à l'oubli, a été supprimé. Peut-être l'inscription de Gérach portait-elle aussi ce nom condamné, ce qui expliquerait pourquoi elle a été ainsi maltraitée.

La date de cette inscription ne peut pas être bien éloignée de celle d'Alba regia, si le Flavius Macer de Gérach est le même que le T. Fla. Macer de Pannonie, ce qui paraît probable. Ce texte nous apprend en outre que cet officier était de Gérasa, puisqu'il offre un Apollon à « sa patrie ».

Nous verrons plus loin l'épitaphe d'un officier de l'*Ala I Thracum Augusta*. Or ce corps de troupes figure, sur le diplôme signalé plus haut, comme étant sous les ordres de Flavius Macer.

II. — DÉDICACES DE MONUMENTS CIVILS.

12. — *Petit théâtre de Gérasa.* (Fragment.)

Dans les ruines du petit théâtre, sur un reste d'architrave encore debout nous avons lu le commencement de deux lignes en très grandes lettres. Ce fragment nous donne le nom d'un légat connu d'ailleurs, mais dont le passage dans la province d'Arabie n'était pas signalé.

ΑΓΑΘΗΤΥΧΗΥΠΕΡΣΩΤΗΡΙΑΣΤΟΥ. . . .
ΕΠΙΕΓΝΑΤΙΟΥΟΥΙΚΤΟΡΟΣΛ. . . .

Ἀγαθῇ Τύχῃ. Ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ. . . . . .
ἐπὶ Ἐγνατίου Οὐίκτορος Λ[ολλιανοῦ. . . .

(1) *C. I. L.*, t. III, p. 888, D. XLVI.
(2) *Ibid.*, p. 432, n° 3347.

D'après d autres inscriptions, *Ignace Victor Lollianos* fut légat en Pannonie en 207 et en Bithynie en 218 (1). Une inscription grecque de Nicomédie (Ismidt) lui donne le titre de *fondateur de la patrie :* Οἰκιστὴν τῆς πατρίδος. Nous ne savons si sa légation en Arabie a précédé ou suivi celle de Bithynie.

13. — *Monument voisin du Propylée* (*Gérach*).

Nous avons publié dans notre première série (2) deux fragments d'une inscription où figurait le mot Χρυσορόα, nom du ruisseau qui traverse Gérasa. Mais il était impossible, avec des éléments si minimes, de reconstituer le texte. Deux autres fragments, découverts depuis, donnent un heureux complément, et il devient facile de suppléer le commencement des lignes; il manque encore la fin. Nous répétons, sous les n°s 3 et 5, les fragments déjà publiés. (Copie.)

	2	3
1 (manque)	ΑΝΤΩΝΕΙΝ ΙΤΙΟΧ	ϹΕΒΑϹΤΟΥ ΓΕΡΜΑΝΙϹ ΧΡΥϹΟΡΟΑ

4	5	
ϹΑΡΜΑΤΙϹΟΥ ΒΡΕΤΑΕΥΤΥΧΟΥ ΩΝΟΤΟΝ	ΔΗΜΑΡΧΙϹΗϹ ϑ ΕΤΟΥϹ ϑ	6 (manque)

[Ὑπὲρ σωτηρίας Κομμόδου] Ἀντωνείν [ου] Σεβάστοῦ,
Γερμανικ[οῦ], σαρματικοῦ, βρεταν[ικοῦ] εὐτύχου,
δημαρχικῆς [ἐξουσίας...
[Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Ἀν]τιοχ[έων πρὸς] Χρυσορόᾳ,
[τ]ῶν [πρ]ότ[ερ]ον [Γερασηνῶν], ἔτους.....

Le surnom de *Sarmatique*, décerné en 175 à Marc-Aurèle et à son fils Commode, nous permet de suppléer les mots absents au commencement de l'inscription, détruits probablement à cause du nom de Commode.

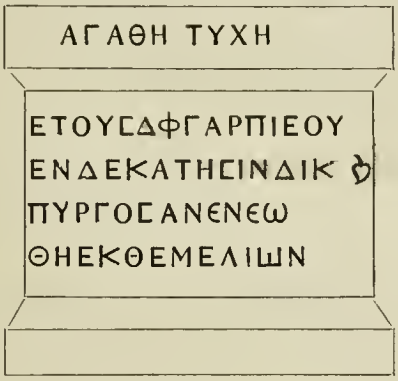
La seconde ligne a été encore plus massacrée que la première : nous l'avons complétée d'après le texte cité plus haut : Waddington, n° 1722.

L'inscription formait la cymaise d'un monument semi-circulaire. Les panneaux sont séparés par des consoles supportant les pilastres de niches élégantes. Les n°s 3 et 5 sont encore en place, les autres par terre.

(1) *C. I. L.*, t. III, add. 6058.
(2) Exploration épigr. de Gérasa. *Rev. bibl.*, juillet 95.

14. — *Reconstruction d'une tour.* (*Gérach.*)

Socle carré, encastré dans le mur d'une maison du village à hauteur de la main, dans la rue principale, près de la mosquée. (Copie.) L'inscription est martelée, mais se lit encore.



Ἀγαθῇ Τύχῃ. Ἔτους δφ, γαρπιέου, ἑνδεκάτης ἰνδικ(τιῶνος), πύργος ἀνενεώθη ἐκ θεμελίων.

L'an 504, au mois de Gorpieus, indiction XI.

Voilà une date bien complète.

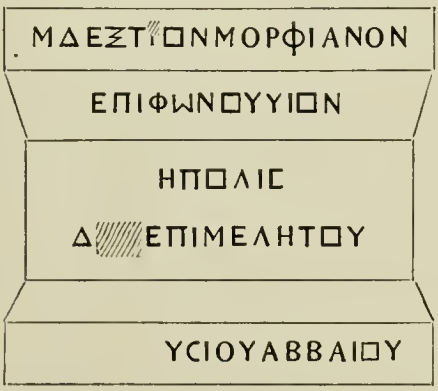
D'après l'ère actiaque, 504 = 474 p. C.

Il faudrait γορπιαίου et non γαρπιέου.

III. — INSCRIPTIONS HONORIFIQUES.

15. — *Dédicace en l'honneur de Dexter Morphianos.* (*Gérach.*)

Socle carré, servant de chapiteau dans une étable du village, voisine de la source du nord. L'inscription est sens dessus dessous. Cinq lignes mal gravées. Hauteur moyenne des lettres : $0^m,03$. — Dimensions de l'inscription : $0^m,25 \times 0^m,46$. (Estampage.)



Μ(άρκον) Δεξτ[ρ]ὸν Μορφιανόν, Ἐπιφώνου υἱόν, ἡ πόλις δ[ιὰ] ἐπιμελητοῦ [Δ]ι[ον] υσίου Ἀββαίου.

Nous avons là une série de noms nouveaux ou peu connus, où le latin, le grec et l'araméen apportent chacun leur contribution.

Le nom latin de *Dexter* grécisé se rencontre dans les inscriptions de Waddington (2308). Il est vrai que la boucle du P manque ici, par suite d'une cassure, mais Δεξτιόν serait peu vraisemblable. Μορφιανός est connu (*C. I. G.* 5430), mais Ἐπίφωνος est nouveau. Il en est de même de Ἀϐϐαῖος, d'origine sémitique.

16. — *Dédicace en l'honneur de Crispine, femme du consul Antistius Adventus.* (*Gérach.*)

Cippe rond, haut de 1m,20, dans une maison du village circassien. Sept lignes. — Dimensions de l'inscription : 0m,48 × 0m,60. Hauteur moyenne des lettres : 0m,05. (Estampage.)

ΚΡΙϹΠΙΝΑΝ
ϹΥΜΒΙΟΝΚΑΝΤ
ΤΙΟΥΑΔΟΥΕΝΤΟΥ
ΥΠΑΤΟΥΗΠΟΛΙϹ
ΔΙΑΕΠΙΜΕΛΗΤΟΥ
ΑΙΛΙΟΥΕΥΜΕΝΟΥΟ
ΚΑΙΒΟΗΘΩΝ ϕ

Κρισπῖναν, σύμβιον Κ(αίου) Ἀντ[ισ]τίου Ἀδουεντοῦ
ὑπάτου, ἡ πόλις διὰ ἐπιμελητοῦ Αἰλίου Εὐμένου,
ὁ καὶ Βοήθων.

A Crispine, femme de Caïus Antistius Adventus, consul, la ville, par le curateur Ælius Eumène, dit aussi Boéthon.

Le consulat de Caius Ælius Antistius figure dans les tables consulaires en l'année 218. Il est probable que ce personnage avait rempli les fonctions de légat d'Arabie, avant d'être consul.

17. — *Dédicace en l'honneur de Fl. Flaccus et de Hygin Kersilochos.* (*Gérach.*)

Cippe rond, haut de 1 mètre environ, dans une maison du village circassien. — Cinq lignes. Dimensions de l'inscription : 0m,50 × 0m,28. Hauteur des lettres : 0m,04. (Estampage.)

Τ. ΦΛ. ΦΛΑΚΚ
ΦΛΑΚΚΟΥΥΙΟΝΚΥΓ
ΚΕΡΣΙΛΟΧΟΝΔΗΜΗΤΡΙΟΣ
ΟΚΑΙΔΙΦΙΛΟΣΔΗΜΗΤΡΙΟΥ
ΕΥΝΟΙΑΣΧΑΡΙΝ

Τ(ίτον) Φλ(αούιον) Φλάκκ[ον], Φλάκκου υἱόν, κ(αὶ)
Ὑγ[εῖνον] Κερσιλόχον, Δημήτριος ὁ καὶ Δίφιλος
Δημητρίου, εὐνοίας χάριν.

A Titus Flavius Flaccus, fils de Flaccus, et à Hygin Kersilochos, Démétrius Diphile, fils de Démétrius : témoignage de bienveillance.

C'est le second exemple que nous rencontrons du nom de Κερσιλόχος. (V. plus haut, n° 5.)

Les autres noms sont connus.

18. — *Dédicace en l'honneur de Perdiccas.* (*Gérach.*)

Six lignes. — Dimensions : $0^m,56 \times 0^m,30$. Hauteur des lettres : $0^m,07$. Lettres grêles et allongées. (Estampage.)

ΑΓΑΘΗΤΥΧΗ
ΑΥΡ·ΣΕΡΗΝΟΣ
ΟΥΠΟΥΤΟΝ
ΠΕΡΔΙΚΚΑΝΤΗ
ΥΡΙΑΠΑ
ΕΦΙΛΟΤΙ

Ἀγαθῇ Τύχῃ. Αὐρ[ήλιος] Σερῆνος [Λ]ούπου τὸν Περδίκκαν τῇ [κ]υρίᾳ πα[τρίδι] ἐφιλοτι[μήσατο].

Cette inscription a été copiée par l'ingénieur Schumacher, et interprétée par le Dr Burech dans le *Z. D. P. V.* (t. XVIII, 1898). Les deux dernières lignes étaient alors complètes.

Nous avons dit plus haut ce qu'il faut entendre par l'expression τῇ κυρίᾳ πατρίδι. Rien de particulier à signaler dans les noms propres.

19. — *Dédicace de Cyrille fils d'Alcibiade.* (*Gérach.*)

Stèle carrée moulurée, servant de marche d'escalier dans une petite crypte taillée dans le roc au-dessus de laquelle on retrouve les arrasements d'une chapelle chrétienne. Quartier nord-est de la ville. (Copie.)

ΑΘΗΤΥΧΗ
ΥΠΕΡCΩΤΗ ΡΙΑ ·
ΤΩΝΚΥΡΙΙ
ΚΥΡΙΛΛΟCΑΛΚΙΒΙ
ΑΔΟΥΑΓΟΡΝΟΜΩΝ
ΦΙΛΟΙΜΗC ΑΤΟΤΗΚΥΡΙ
ΠΑΤΡΙ
ΥCΤΡΟΠΩΝCEY
ΑΝΒΑCCΙΝ

Ἀγαθῇ Τύχῃ. Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρί[ων].
Κύριλλος Ἀλκιβιάδου ἀγορ[α]νόμων [ἐ]φιλο[τ]ιμήσατο
τῇ κυρί[α] πατρί[δι].....

Les trois premières lignes sont gravées sur les moulures. Nous n'avons rien pu tirer des deux dernières lignes. L'inscription a été mutilée au bout des lignes. Il y a beaucoup de lettres liées. A la seconde ligne, M et T; 5e ligne M et N; 6e ligne MHC, THK, YP; 8e ligne ΠΩΝ.

La fonction des agoronomes se rapportait à la surveillance des marchés, des poids et mesures, etc.

20. — *Dédicace à Honoratus, procurateur d'Auguste.* (*Gérach.*)

Inscription latine servant de linteau de fenêtre à une maison en construction dans le village circassien.

Quatre lignes. — Hauteur des lettres : $0^{m},07$ pour les deux premières lignes, 0,05 pour les deux autres. (Copie.)

AHONORATVM V · P · PROCAVG
ETAVR · IVL HERACLIAMCON
ANTONINIANAEETAVR · BONON
I · FIL · EIVS · HONORIS CAVSA.

A(ulum (1) *Honoratum v(irum) p(erfectissimum), proc(uratorem) aug(usti), et Aur(eliam) Jul(iam) Heracliam con(jugem) : Antoninianæ et Aur(eliæ) Bononi, fi(liis) ejus honoris causa.*

Cette inscription figure dans le *Corpus* (2), mais d'après une copie défectueuse. La pierre paraît entière, et l'inscription complète; il n'y

(1) L'abréviation A peut représenter divers autres noms : Antoninus et Aurelius, par exemple.

(2) *C. I. L.*, t. III, addit., 6034.

a donc pas à suppléer des mots à droite ou à gauche : l'i de Bononi, rejeté à la ligne suivante, suffit à le prouver. Il y a bien BONONI, et non FRONTINI, comme avait lu Kiepert. Ce surnom peut être rapproché du masculin *Bonio*.

D'après la forme de cette dédicace, le monument paraît élevé à Honoratus et à sa femme, et dédié à ses deux filles.

21. — *Dédicace au légat Cécilius Fuscianus.* (*Gérach.*)

Cippe rond encore en place auprès des thermes, dans la partie nord-est de la ville. Inscription latine de six lignes, en lettres allongées et grêles. (Copie.)

CAE ILIO FVSCIANO
LEG AVG PR PR
COS DESIG
MANTONIVSGEMELLVS
CORNICVL
VIBICELERISPROAVG

Cae[c]ilio Fusciano leg(ato) Aug(usti) pr(o)pr(aetore), co(n)-s(uli) des(ignato) : M(arcus) Antonius Gemellus, cornicul(arius) Vibi(i) Celeris, pro(curatoris) Aug(usti). Le consulat de Cæcilius Fuscianus correspond à l'année 188 de notre ère : cette inscription est donc de l'année précédente. Elle figure dans le *Corpus* (1), mais d'après une mauvaise lecture. Elle commence par C. ALLIO, et la 4e ligne est ainsi transcrite : VIBICTIEREST.

Une lecture meilleure a été donnée dans le *Z. D. P. V.* (2) par le prof. Brünnow; mais C. ALLIO est remplacé par C. ATTIO, ce qui nous paraît aussi inexact.

Le personnage désigné ici doit être le même qui figure dans une inscription de Bosra (*Corp.* III, 93) sous le nom de *Marcus Cæcilius Fuscianus Creperianus Florianus*, qui fut consul par la suite, comme l'indique la mention COS. DESIG. Il figure comme tel, en compagnie de SILANVS, dans n° 4150 du même recueil.

22. — *Dédicace en l'honneur de Dioclétien.* (*Gérach.*)

De l'autre côté de la même colonne figure une autre dédicace latine, de beaucoup postérieure. Les Δ sont triangulaires, les V sont tantôt aigus, tantôt arrondis. (Copie.)

(1) *C. I. L.*, t. III, n° 118.
(2) *Mitheil. u. Nachricht.* 1897, n° 3.

IMPERATORICAESARICAIO
UALERIOΔIOCLETIANO
INVICTOAUG
DOMITIVSANTONINVS
VPPKPRΔEVOTVSNOMINI
MAIESTATIQUEEIVS

Cette inscription a été également reproduite dans le *Z. D. P. V.* cité plus haut. L'auteur, au dernier mot, a lu IIVS au lieu de EIVS, et ajoute la mention *sic*. Nous n'avons pas remarqué cette faute : elle existe peut-être.

Il y a bien *Nomini* pour *Numini*. Est-ce une faute du lapicide, ou bien une variante, introduite avec intention? Il y avait des chrétiens parmi les officiers de Dioclétien. La substitution de l'*o* à l'*u* aurait suffi à effacer le caractère païen de la dédicace. Nous donnons cela comme une simple conjecture.

23. — *Fragment de dédicace.* (*Gérach.*)

Fragment d'une grande inscription grecque dont les lettres ont $0^{m},11$ de hauteur, enclavé dans le mur d'une maison, dans le village circassien. Cinq lignes. (Copie.)

ΑΥΤΩΝΕΙΝΟΥΕΥσεβους. . . .
. . . ΧΥΡΙΑCΠΑΤριδος. . . .
. . . . CΩΝΜΑΛΧΟς. . . .
. . . . ΕΘΗΚΕΝCΥ. . . .
ΑΙΜΙΛΙΟΥΚΑΡΟΥΠΡΕCΒ

Les lettres de la dernière ligne sont plus étroites. Il y a à retenir ici le nom de Μάλχος, déjà rencontré sur la dédicace à Jupiter Hélios Sérapis, et surtout le nom du légat *Æmilius Carus,* déjà connu par diverses inscriptions (1). On a conclu des divers renseignements fournis par l'épigraphie qu'il exerça ses hautes fonctions sous le règne d'Antonin le Pieux : notre fragment porte en effet ce nom en première ligne. La physionomie des lettres rappelle celle des deux fragments relatifs à Jupiter-Hélios (n° 7) et il est probable que ces deux textes sont du même temps.

24. — *Nom inscrit sur deux socles de colonnes.* (*Gérach.*)

On rencontre çà et là, dans les ruines de Gérasa, des noms inscrits, tantôt sur les bases, tantôt sur les fûts des colonnes. Nous en avons si-

(1) Vid. *C. I. L.*, t. III, n°s 1153, 1415.

gnalé un certain nombre en 1895. En voici de nouveaux. Le premier est répété deux fois avec variantes. (Copie.)

a	ΑΠΟΛΛ ΩΝΕΙΟΥ CΟΛ	*b*	ΑΠΟΛ ΛΩΝΙ ΟΥCΟ ΛΩΝΟ

Ἀπολλωνίου Σόλωνο[ς].

La seconde mention donne une meilleure orthographe, et complète le second nom. Le nom d'Apollonius est un des plus souvent cités dans les inscriptions de Gérasa.

25. — *Nom d'un soldat.* (*Gérach.*)

Sur un socle de colonne voisin des précédents. (Copie.)

ΑΙΛΙΟΥ
ΓΕΡΜΑ
ΝΟΥΠΡ
ΠΙΛΑΡ

Αἰλίου Γερμανοῦ, πρ(ιμι)πιλαρ(ίου).

Le mot latin *primipilarius* précisé s'est déjà rencontré dans Waddington (n° 595).

26. — *Fragment d'une inscription impériale.* (*Fik.*)

Ce fragment a été employé comme pierre à bâtir dans une maison dont le toit est effondré. Il est très incomplet : il contient cependant trois noms impériaux. — Dimensions du fragment : $0^m,40 \times 0^m,25$. Écriture grossière. Hauteur moyenne des lettres : $0^m,04$. (Estampage.)

ΜΙΑΝΟC
ΒΑCΤΟCΚΑ
ΩΝCΤΑΝΤ
ΚΑΙΜΑΞ
ΙΑΝΟC
ΑΝΕ

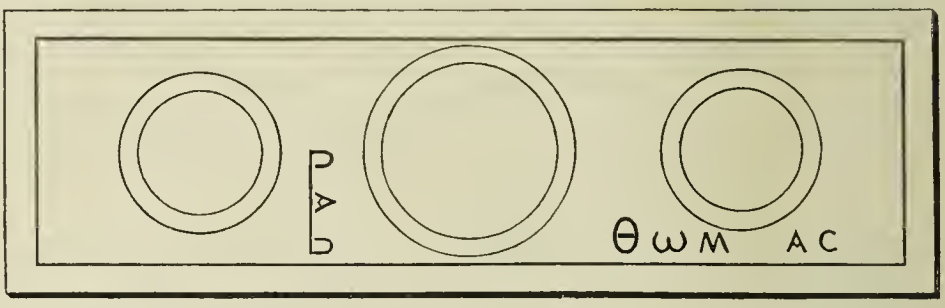
[Μαξιμ]ιανὸ[ς σε]βαστὸς κα[ὶ Κ]ωνστάντ[ιος]
καὶ Μαξ[ιμ]ιανός. . . .

Maximien auguste, Constance et Maximien... Il s'agit évidemment de la série Dioclétien, Maximien Ier, Constance Chlore, et Galère Maximien ; mais l'objet de l'inscription reste inconnu.

IV. — INSCRIPTIONS CHRÉTIENNES.

27. — *Linteau d'une porte d'église.* (*Pella.*)

Sur le plateau central de l'ancienne Pella (aujourd'hui *Tabaghat Fahel*), dans les ruines d'une église. Le linteau mesure $1^m,80$ de long. Le médaillon central portait une croix qui a été grattée. (Photographie et copie.)



Le nom de Θωμᾶς est précédé d'un monogramme bizarre, dans lequel on peut retrouver les éléments des mots Ο ΑΓΙΟC. On pourrait donc lire :

Ὁ ἅγιος Θωμᾶς, indication du patron de l'église. L'écriture est de très basse époque.

28. — *Inscription votive.* (*Pella.*)

Inscription grecque, incomplète de la fin des lignes, enclavée dans un mur à pierre sèche, dans le village de Fahel. Trois lignes. — Dimensions de la pierre : $1^m,60 \times 0^m,50$. — Hauteur moyenne des lettres : $0^m,09$. (Photographie et copie.)

+ ΕΥΧΑΡΙCΤΟΥΜΕΝCοι Χριστε Θ-
ΕΟCΟΤΙΕΞΗΓΑΓΕCΗμας εκ σκ-
ΟΤΟΥCΕΙCΤΟΘΑΥΜΑCΤΟΝCου φως.

Εὐχαριστοῦμέν σ[οι, Χριστὲ Θ]εός, ὅτι ἐξήγαγες ἡ[μᾶς ἐκ σκ]ότους εἰς τὸ θαυμαστόν σ[ου φῶς].

Nous vous rendons grâces, O Christ Dieu, de nous avoir conduits des ténèbres à votre admirable lumière.

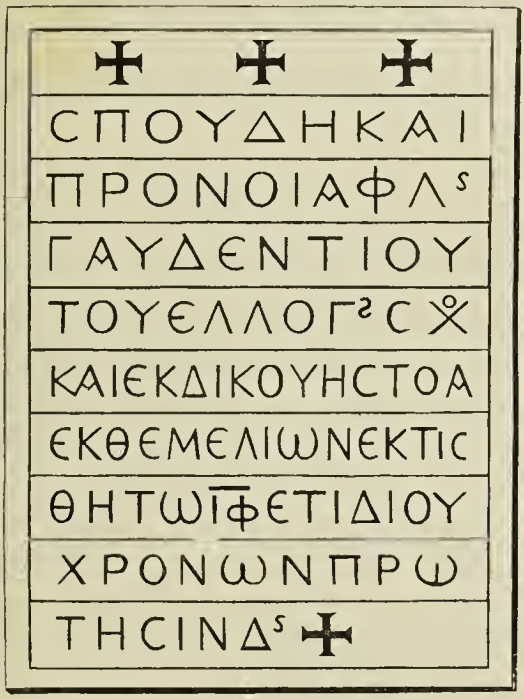
Cette formule d'actions de grâces est inspirée d'un passage de la Ire épître de saint Pierre (1). Ce rapprochement, qui nous a été sug-

(1) Cfr. I, Petr. II, 9.

géré par le R. P. Lagrange, permet de suppléer heureusement les mots incomplets ou absents.

29. — *Reconstruction d'une porte de ville.* (*Gérach.*)

Grande pierre de forme cubique dans les ruines de la porte occidentale. Dimensions de la pierre : hauteur, 0m,88 ; largeur, 0m,74 ; épaisseur, 0m,55. Neuf lignes séparées par des filets. — Hauteur moyenne des lettres : 0m,05. Lettres larges, gravées peu profondément. (Estampage et copie.)



Σπουδῇ καὶ προνοίᾳ Φλ(αουίου) Γαυδεντίου τοῦ
ἐλλόγ(ου) σχο(λαστικοῦ) καὶ ἐκδίκου, ἡ στοὰ ἐκ θεμελίων
ἐκτίσθη, τῷ ιφ ἔτ(ε)ι, δίου, χρόνων πρώτης ἰνδ(ικτιῶνος).

Cette inscription, que nous avons découverte dans les ruines de la porte occidentale de Gérasa, est très bien conservée, et ne présente aucune difficulté de lecture. Les abréviations sont d'un usage fréquent. Aux lignes 5 et 6, les lettres sont plus étroites et plus serrées.

L'année 510, rapportée à l'ère d'Actium, correspond à 480 de notre ère.

Nous avons vu plus haut une tour reconstruite en 504, c'est-à-dire en 474, époque très voisine.

Ces reconstructions furent sans doute nécessitées par les secousses des tremblements de terre qui affligèrent la Syrie à la fin du cinquième siècle.

30. — *Fragment d'inscription chrétienne.* (*Gérach.*)

Dans les fouilles faites par les Circassiens. — Ruines d'église à l'ouest de la colonnade, non loin des propylées. Fragment d'architrave. — Hauteur des lettres : $0^m,08$. (Copie.)

+ ΕΠΙΤΩΝΑΓΑΘΩΝ

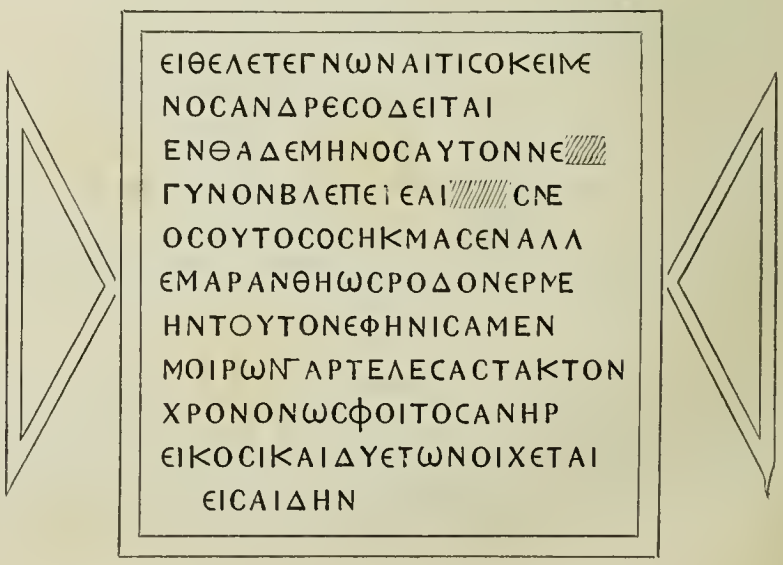
Nous avons noté ce fragment, malgré son peu d'importance. La forme des lettres, en particulier celle du Θ, rappelle d'autres inscriptions du sixième siècle.

C'est dans les mêmes fouilles qu'a été trouvé le fragment relatif à un temple de Junon (n° 6).

V. — ÉPITAPHES.

31. — *Épitaphe en vers de Hermès.* (*Kalat-el-Hosn.*)

Les ruines de Kalat-el-Hosn, qui représentent probablement l'ancienne Hippos, n'ont fourni, jusqu'à présent, aucun document épigraphique. Nous avons rencontré aux portes de cette ville, dans la nécropole, un cippe en forme de colonne, surmonté d'un chapiteau ionique, sur lequel est gravée une épitaphe en vers, dans un cartouche à oreilles. Quoiqu'elle ne contienne aucun renseignement historique ni géographique, elle ne manque pas d'intérêt. Dimensions du cartouche : $0^m,40 \times 0,28$. Onze lignes. — Hauteur des lettres : $0^m,015$. (Estampage et copie.) La gravure est soignée; mais la pierre de basalte est un peu effritée par place.



Il y a plusieurs lettres liées. Ligne 1, ΜΕ; ligne 4, NE; ligne 6, ΜΕ; ligne 8, ΝΓ.

La forme νεογύνον est incorrecte, mais elle est excusée par les exigences de la prosodie.

Εἰ θέλετε γνῶναι τίς ὁ κείμενος, ἄνδρες ὁδεῖται,
ἐνθάδε μηνὸς αὐτὸν νε[ο]γύνον βλέπετε.
Λί[νητὸ]ς νεὸς οὗτος ὃς ἤκμασεν, ἀλλ' ἐμαράνθη
ὡς ῥόδον. Ἑρμέην τοῦτον ἐφηνίσαμεν.
Μοιρῶν γὰρ τελέσας τακτὸν χρόνον ὡς φοῖτος, ἀνὴρ
εἴκοσι καὶ δύ' ἐτῶν οἴχεται εἰς Ἅιδην.

Si vous voulez savoir qui repose ici, passants : c'est un nouveau marié d'un mois.

Il était digne d'éloges, ce jeune homme plein de vie, mais il s'est flétri comme la rose. Nous le nommions Hermès.

Le temps trop court de sa destinée s'est évanoui comme un songe, et cet homme de 22 ans est allé dans l'Hadès.

32. — *Épitaphe de Léonce.* (*Fik.*)

Cette inscription a été placée au-dessus d'une porte dans une maison du village. Elle est fortement écornée, mais très lisible : les lettres sont grandes (1) (copie).

[θάρσ]ει, [Λε]όντι, [ο]ἱ Θεοὶ ἀθάνατοι. Ἐτ(ῶν)ιβ̄.

Courage, Léonce; les dieux sont immortels. Douze ans.

La formule θάρσει, adressée aux morts, est assez fréquente.

La réflexion sur l'immortalité varie. Ici on dit : « Les dieux sont immortels. » D'autres textes disent : Οὐδεὶς ἀθάνατος.

33. — *Inscriptions sur feuilles d'or.* (*Fik.*)

Dans le même village de Fik, un fellah nous a montré de petites

(1) Cette inscription a été publiée par Schumacher dans *The Jaulan*, p. 140.

feuilles d'or en forme de tessères, sur lesquelles était gravé le premier mot de l'épitaphe précédente. Nous en avons vu quatre. Le mot est diversement coupé.

Il y avait aussi des imitations de feuilles de rosier en or. Ces objets ont été trouvés dans un tombeau. Malgré les défenses de l'autorité turque, dont l'observance n'est imposée qu'aux étrangers, les tombeaux sont fouillés sans aucun discernement, uniquement pour y trouver un peu d'or ou quelques menus bijoux, que l'on vend aux Juifs.

34. — *Tombeau chrétien.* (*Kefr-Harib.*)

Dans le village de Kefr-Harib, voisin de Fik, on lit sur une pierre un simple nom, coupé par une croix.

Le nom de *Dioclès* doit être celui d'un défunt, la pierre étant sans doute le linteau d'une porte d'hypogée. La croix est marquée d'un monogramme du Christ.

35. — *Porte de tombeau.* (*Gadara.*)

Les nombreuses sépultures de Gadara fournissent peu d'inscriptions. Celle que nous reproduisons a déjà été publiée par Guérin (*Galilée*, III, 303), et par le R. P. Van Kasteren dans *Z. D. P. V* (1). Elle est facile à lire, sinon à interpréter. Une ligne dans un cartouche. — Hauteur des lettres : $0^{m},07$. (Photographie.)

Γαίου Ἀννίου.....

La lecture des lettres qui suivent ne laisse aucun doute, sauf pour la

(1) T. XI, p. 239. Cf. *R. B.* 1895, p. 618.

dernière. On peut douter que ce soit un Φ, la barre verticale ne descendant pas au-dessous du cercle. Ne serait-ce pas une variante incorrecte du groupe ȣ qui représente la diphtongue ου? Dans ce cas on pourrait lire :

Γα(ίου) Ἀν(νίου) υἱοῦ.

Ce ne serait pas le seul exemple d'un fils portant les mêmes noms que son père.

36. — *Épitaphe en vers d'un jeune soldat.* (*Gérach.*)

Inscription gravée sur un sarcophage, au premier mille sur la route de Gérasa à Pella. Trois lignes. Hauteur des lettres : 0^{m},07. La 1re ligne est, en grande partie, illisible. (Estampage et copie.)

ΟΝΓΑΙΑΝΕΤΑΙΡΟC
ΕΙΚΟCΙΤΟΥCΠΑΝΤΑCΜΕΘΕΝΟCΖΗCΑCΕΝΙΑΥΤΟΥC
ΩΝΔΥΟΕΝCΤΡΑΤΙΑΕΛΙΠΟΜΗΝΦΑΟCΟΥΔΕΝΟΝΗCΑC ȣ

γαΐαν ἑταῖρος
Εἴκοσι τοὺς πάντας μεθ' ἑνὸς ζήσας ἐνιαυτούς,
Ὧν δύο ἐν στρατιᾷ, ἐλιπόμην φάος οὐδὲν ὀνήσας.

. . . . . *compagnon, après avoir vécu* 21 *ans, dont deux à l'armée, j'ai quitté la lumière, sans avoir été heureux.*

37. — *Fragment d'épitaphe en vers.* (*Gérach.*)

Mettons à côté de cette pièce un fragment d'une autre épitaphe en vers, malheureusement très incomplète. Ce fragment est enclavé dans une maison circassienne, mur donnant sur une cour. — Hauteur des lettres : 0^{m},08. (Estampage et copie.)

AC ΔΥΩΚΑΕΝΟΝΟΔΕΙΤΑ
NCYNOMAIMΩȣ
ΤΑΦΟCOCTEAKOΝA

. . . . . ας δύω καενον, ὁδεῖτα,
. . . . . συνομαίμω
. . . . . τάφος ὀστέα κοινά.

On voit qu'il s'agit de deux personnes du même sang, dont les os sont réunis dans un même tombeau : le reste nous échappe.

38. — *Épitaphe latine de Cécilius, procurateur de la province d'Arabie.* (*Gérach.*)

Grande stèle dans un champ, à cinq minutes de la porte occidentale. La stèle, très mutilée, portait le buste du défunt en relief dans une niche. Sculpture grossière. Inscription latine de deux lignes, brisée aux deux extrémités. — Hauteur des lettres : $0^m,03$. (Estampage et copie.)

. . . CILIO PROC · PROV · ARABIA. . .
. . . IA · SABINA · VXOR · ET · VLPIANVS. . .

. . . [*Cæ*]*cilio proc*(*uratori*) *prov*(*inciæ*) *Arabia*[*e*].
. . . *ia Sabina uxor, et Ulpianus.* . .

Le personnage nommé à la suite de Sabina est sans doute un affranchi.

La province d'Arabie était gouvernée par des légats. La fonction de procurateur, sans indication d'un objet spécial, semble être ici une fonction intérimaire ou secondaire, une sorte de vice-légation.

39. — *Épitaphe bilingue d'un officier de corps auxiliaire.* (*Gérach.*)

Dalle carrée, actuellement déposée derrière la mosquée, au sud du village circassien ; 4 lignes de latin et 3 lignes de grec. — Dimensions de l'inscription : $0^m,50 \times 0^m,35$. Hauteur des lettres latines : $0^m,025$; grecques $0^m,018$. (Estampage et copie.)

VAL EPTACE SF
O · ALAEITHRACVM
AVG Q · V
FRATEREIVS FECIT

ΙΟΥΤΕΝΕΣΕΠΤΑΚΕΝΤΟΥΥΙΟΣ
ΚΟΥΕΑΣΗΕΠΟΗΣΕΝΟΑΔΕΛ
ΦΟΣΑΥΤΟΥ

Val(*erius*) [*Tenes*] *Eptace*[*ntis*] *f*(*ilius*),
O(*ptio*) *alae i Thracum*
Aug(*ustae*) *Q*(*uintus*) *V*[*eases*]
frater ejus fecit.

Ἰ(ούλιος) Οὐ(αλέριος) Τενές, Ἑπτακεντοῦ υἱός.
Κ(ύϊντος) Οὐεασὴς ἐπόησεν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ.

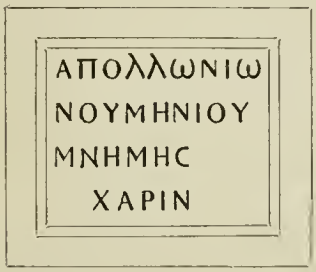
Jules Valère Tenès, fils d'Éptacentos, lieutenant de l'aile des Thraces 1re Augusta. Fait par Quintus Véasès, son frère.

Le grec ne mentionne pas le grade du défunt, mais il nous donne les noms, presque effacés dans le latin. Ainsi les deux textes se com-

plètent. Les noms, sauf les prénoms qui sont latins, sont nouveaux et bizarres; ce n'est pas surprenant dans un corps d'étrangers.

40. — *Épitaphe d'Apollonius.* (*Géraeh.*)

Dalle encadrée d'une moulure, actuellement dans la maison d'un soldat circassien. Dimensions de l'inscription : 0,36 × 0,20. Quatre lignes. — Hauteur des lettres : 0m,04. (Estampage.)



Ἀπολλωνίῳ Νουμηνίου, μνήμης χάριν.

A la mémoire d'Apollonius (fils) de Numénius.

41. — *Épitaphes de deux Claudien.* (*Gérach.*)

Colonne brisée avec socle carré et base moulurée, utilisée comme support dans la cave d'une maison du village. La 1re inscription, de 4 lignes, est gravée sur la colonne. — Dimensions : 0m,51 × 0m,28. — Hauteur des lettres : 0,056. (Estampage.)

ΜΑΡΑΥΡΚΛΑΥΔΙ
ΑΝΟΥΜΑΡΑΥΔΙ
ΩΝΟϹ
ΕΛ

Μάρ(κου) Αὐρ(ηλίου) Κλαυδιανοῦ, Μάρ(κου) Αὐ(ρηλίου) Δίωνος. ελ

Marc-Aurèle Claudien, (fils) de Marc-Aurèle Dion, 35 (*ans*). Sur le socle carré, autre inscription de 4 lignes. — Hauteur des lettres : 0,045. (Estampage.)

. . . ΛΑ . . .
. . . ΑΝΟΥ
. . . ΕΩΤΕ
ΡΟΥ

Κ]λα[υδι]ανοῦ [Ν]εωτέρου. *Claudien le Jeune.*

VI. — BORNES MILLIAIRES.

Nous avons recueilli quelques inscriptions inédites sur les diverses voies romaines suivies au cours du voyage.

1°. — VOIE DE NAPLOUSE A DAMAS.

Nous avons suivi cette voie seulement pendant neuf milles, de Beisan (Scythopolis) jusqu'au pont du Jourdain. La série des bornes antiques est très incomplète. Voici celles dont nous avons constaté la présence.

1er *mille* au N.-E. de Scythopolis : 3 colonnes anépigraphes.

4e *mille :* 3 colonnes, dont une seule porte des restes d'inscription.

La colonne est brisée au-dessus du dé cubique, lequel mesure $0^m,60$ dans les trois dimensions. La colonne seule a $1^m,40$ de long ; $0^m,55$ de de diamètre à la base, $0^m,45$ au sommet.

Une inscription latine couvrait un côté de la colonne : nous n'avons pu en tirer que des lettres incohérentes, sauf les deux groupes :

NOBILISS
CAES

aux deux dernières lignes.

Mais l'indication de la distance en grec est heureusement complète, et forme, à elle seule, une inscription de cinq lignes.

42. — *Milliaire de Scythopolis.*

Dimensions de l'inscription : $0^m,48 \times 0^m,45$. Hauteur moyenne des lettres : 0,05. (Estampage.)

ΑΠΟCΚΥ
ΘΟΠΟΛΕ
ΩCΜΕΧΡΙ
ΩΔΕΜΙ
ΛΙΑ Γ

Ἀπὸ Σκυθοπόλεως μέχρι ὧδε, μίλια γ.

Depuis Scythopolis jusqu'ici : 3 milles.

On trouve rarement sur les milliaires des indications aussi complètes. Nous n'avions encore rencontré cette formule qu'une seule fois, sur la route d'Ælia à Éleuthéropolis, au dix-huitième mille.

La ville de Scythopolis n'avait encore fourni aucun document épigraphique : espérons que celui-ci, qui confirme l'identification de Beisan avec Scythopolis, ne sera pas unique.

Nous n'avons pas rencontré d'autres bornes milliaires, sauf au 9e mille, au bord du Jourdain, près du pont.

9e *mille :* un tronçon de colonne sur lequel on ne distingue que les traces d'un grand chiffre.

VII.

2°. — VOIE DE PELLA A GÉRASA.

Le tracé de la voie romaine de Pella à Gérasa n'avait pas encore été reconnu. Nous l'avons suivi à peu près fidèlement, autant que les forêts et la nuit nous l'ont permis. Quelques bornes milliaires nous ont servi de jalons de loin en loin.

1er *mille.* Il se trouve tout près de la ville basse, à cinq minutes environ des fontaines. Le point de départ était sans doute au centre de la ville haute, appelée aujourd'hui *Tabghat-Fahil*, le plateau de Fahil.

Ce premier mille est marqué par 6 colonnes : une seule est encore debout. Elle portait une inscription devenue illisible au bas de laquelle le chiffre est inscrit en latin et en grec :

I
—
A

C'est tout ce qu'on peut lire sûrement.

Les autres colonnes sont anépigraphes.

3e *mille :* deux colonnes anépigraphes.

43. — 4e *mille :* fragment de colonne contenant la fin d'une inscription avec le chiffre dans les deux langues.

Ce fragment très fruste suffit cependant pour retrouver la formule entière. Neuf lignes. — Hauteur de l'inscription : 0m,65. Hauteur des lettres : 0m,05; des chiffres 0m,07. (Estampage.)

. . . . . .
POTII*cos ii*
DIVI*Antonii fil*
DIVI *Hadriani*
NEP*otes divi*
TRAIANI *parth*
PRONEPOT *divi*
NERVAE AB*nep*
IIII
—
Δ

On voit par ce fragment qu'il est question des deux empereurs Marc-Aurèle et L. Vérus, dont la généalogie fictive figure sur plusieurs bornes milliaires de Palestine. L'indication de la distance est semblable à celle du premier mille pour la disposition et la forme des chiffres.

5e *mille :* une colonne anépigraphe.

8e *mille :* six colonnes brisées dont il reste les bases cubiques. Quelques lettres seulement sur un des fragments.

A partir de là il nous a été impossible de retrouver exactement la voie, à travers la forêt d'Adjloun.

Un point de repère a été signalé à Adjloun par M. Clermont-Ganneau : c'est une borne milliaire au nom des mêmes empereurs cités ci-dessus, et du légat P. J. Geminius Marcianus. Nous ne l'avons pas rencontrée, mais elle a ici sa place à titre de renseignement.

La lecture proposée par M. Clermont-Ganneau (1) a été reproduite dans le supplément du *Corpus* (2). D'autres textes, découverts depuis, permettent de le rétablir comme il suit :

*imp. cae*SAR
*M. Aureli*VSANTONIN*us*
aug. TRIBPOTXVI
cos III
et imp. cae SARLAVRELI*us*
*Veru*S AVGTRIBPOTI*i cos ii*
*divi An*TONINIFILIIDIVI
Hadriani NEPOTES DIVI
Traiani PARTHICI
prone POTESDIVINERV*ae*
*ab nepot*ESREFECER*unt*
*per P. I. Ge*MINIVMMARCI*anum*
*Leg. aug. p*R PR

Le commencement des lignes est, paraît-il, engagé dans un talus.

Les circonstances ne nous ont pas permis de rechercher cette colonne, et ce n'est qu'à deux heures au delà d'Adjloun, au 6e mille avant Gérasa, que nous avons trouvé un nouveau point de repère.

D'après nos calculs sur le temps de la marche, Adjloun doit être à 12 milles romains de Gérasa.

(1) Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. orient.*, t. I, p. 207, et *Études*, I, p. 173.
(2) *C. I. L.*, t. III, *Suppl.*, n° 6715.

6e *mille* avant Gérasa : trois colonnes, dont deux portent des inscriptions.

44. — *Milliaire de Septime Sévère.* (*Souf.*)

Grosse colonne de $0^m,60$ de diamètre, brisée en deux. La pierre est tendre et une partie de l'inscription est rongée. — Hauteur moyenne des lettres : $0^m,09$. (Copie.)

. . . . PCAESAR
. . . . IMIV
. . . . RVSPЄRTINAX
. . . . PPTRIBPOT
. . . . IIIICOSIIPER
. . . . SЄVЄR VM
MAXIMVM LEG
AVG PR PR
ς

En suppléant les parties absentes nous aurons le texte suivant : [*Im*] *p*(*erator*) *Caesar* [*L*(*ucius*) *Sept*]*imiu*[*s Seve*]*rus Pertinax* [*aug*(*ustus*), *pont*(*ifex*) *max*(*imus*)], *pater*) *p*(*atriae*), *trib*(*uniciae*) *pot*(*estatis*) [*ii, imp*(*erator*)] *iiii*, *co*(*n*)*s*(*ul*) *ii*, *Per* [*Aelium*] *Sever*-[*ian*]*um Maximum*, *leg*(*atum*) *aug*(*usti*) *pr*(*o*) *pr*(*aetore*).

Notons la forme particulière de l'E, tantôt carré, tantôt arrondi. Le chiffre 6 est écrit seulement en grec. Les indications chronologiques se rapportent à l'année 194 de notre ère.

45. — *Milliaire de Sévère Alexandre.* (*Souf.*)

La seconde inscription est gravée sur une colonne haute de $1^m,88$, y compris le dé cubique, large seulement de $0^m,48$. La colonne a $0^m,45$ de diamètre. — Hauteur des lettres : $0^m,07$. (Photographie et copie.)

. . . . . .
. . . . . INIPII
FILIUS
MASEVERINEPOS
MAVRELIUS
PIUS
FELIXAUGPONTIFEX
MAXIMVSTRIB

POTESTPROCOS
PERFLIULIANUM
LEGEIVSETPRPR
VI
$\overline{\varsigma}$

[Imp(erator) Caesar magni Anton]ini Pii filius, ma(gni) Severi nepos, M(arcus) Aurelius [Severus], pius, felix, aug(ustus), pontifex maximus, trib(unicia) potest(atis), proco(n)s(ul). Per Fl(avium) Julianum leg(atum) ejus et pr(o) pr(ætore).

L'inscription est incomplète du haut ; elle se rapporte sûrement à Sévère Alexandre. A la 5e ligne, le nom de *Severus* a été gratté, mais on en retrouve des traces.

Les *u* sont tantôt aigus, tantôt arrondis. Dans le mot *Aurelius*, l'*i* a la forme d'un P, mais le crochet est sans doute une éraflure accidentelle de la pierre.

Le B de *trib* a la forme d'un triangle, divisé en deux par un trait horizontal.

Le chiffre est marqué en latin et en grec. La date doit être cherchée au commencement du règne, puisque le prince est revêtu de la puissance tribunicienne pour la première fois. Le nom du légat est nouveau, car ce ne peut être le même que le Fl. Julianus signalé sous le règne de Dioclétien (1), environ 50 ans plus tard. Nous avons vu, sur les milliaires de la route de Pétra, le nom d'un autre légat, *Cæcilius Félix* sous le même empereur. Il succéda sans doute dans ces fonctions à Fl. Julianus.

Depuis le 6e mille jusqu'à Gérasa, nous n'avons plus rencontré de milliaires, sinon au 1er mille, qui est près de la ville : il est marqué par deux colonnes anépigraphes. A moins qu'il ne faille ramener à ce point un milliaire de Trajan portant le chiffre 1 (A), qui se trouve actuellement dans la ville, et dont nous allons donner l'inscription.

46. — Colonne brisée en deux tronçons, dans les ruines d'un monument dont la destination n'a pu être déterminée, tout près de la belle fontaine qui coule au nord de la ville, à l'intérieur des murs. L'inscription a été mal copiée par l'ingénieur Schumaker et publiée dans le *Z. D. P. V.* (B. XVIII, pp. 130 et 142).

CAESAR
NERVATRAIANVS

(1) *Rev. bibl.*, t. V, oct. 96, p. 609.

AVG GERMDAC
PONTIF MAX
TRIB POTEST
IMPVICOS
DIVM
SEVERVM
LEG AVG PR PR
A

[*Imp(erator)*] *Cæsar*, [*divi Nervæ fil(ius)*] *Nerva Trajanus aug(ustus)*, *Germ(anicus)*, *Dac(icus)*, *pontif(ex) max(imus)*, *trib(uniciæ) potest (atis)* [*viiii*], *imp(erator) vi*, *co(n)s(ul)* [*iiii per C(aium) Clau*]*dium Severum*, *leg(atum) aug(usti)*, *pr(o)pr(ætore)*.

Les deux fragments sont à quelques mètres l'un de l'autre, mais ils appartiennent sûrement à une même colonne.

3°. — VOIE DE GÉRASA A PHILADELPHIE.

Nous avons suivi de nouveau cette voie, déjà explorée en 1895, et nous y avons relevé des textes qui avaient échappé à nos premières recherches.

Le milliaire palimpseste au nom de Julien n'est plus isolé : trois autres inscriptions vont le confirmer et le préciser.

8e *mille*. C'est seulement le 8e mille qui nous fournit de nouvelles inscriptions à étudier. C'est là que nous avions découvert le premier spécimen d'acclamation en langue grecque en l'honneur de Julien. Les divers débris réunis en cet endroit signalent l'existence de cinq bornes milliaires, toutes plus ou moins brisées, dont trois ont porté des inscriptions. Nous reviendrons, pour les compléter, sur les deux que nous avons déjà publiées en 1895, et qui présentent un intérêt spécial.

47. Commençons par un texte latin, reconstitué à grand'peine, en rapprochant des fragments épars. Nous avons copié les lignes d'en haut et estampé celles d'en bas. Il y a une grande lacune entre deux.

CAESARL
SSEVERVS
PP
II
. . . . . .

. . . . . .
PER
ANVM
MAX LEGATVM
H

[*Imp(erator)*] *Cæsar L(ucius)* [*Septimiu*]*s Severus... per* [*El(ium) Severi*]*anum Max*[*imum*] *legatum* [*aug(usti)*... Le prénom de *Lucius* appartient à Septime Sévère; le nom du légat figure sur d'autres bornes de la même route. Le chiffre du mille est écrit en grec.

Abordons maintenant les deux inscriptions déjà publiées. La première n'a conservé de son texte latin que la fin des lignes (1). Sur la partie grattée nous avions remarqué des caractères grecs, mais l'estampage ne contenait qu'une partie des mots grecs. Cette fois nous les avons complétés par un nouvel estampage. Voici le double texte :

48.	ΤΟΝΑΙΩΝΑ	SAR
	ΑΥΓΟΥCΤΕ	ONINVS
	ΙΟΥΛΙΑΝΕ	OTXVI
		T
		RELIVS *etc.* . . .

Τὸν αἰῶνα, αὔγουστε Ἰουλιανέ !

Cette acclamation, qui décerne l'éternité à l'Auguste Julien, est le complément de la formule inscrite sur la colonne voisine. Nous allons la reproduire d'après une photographie.

VIII
ΕΙCΘΕΟC N
ΕΙCΙΟΥΛΙΑΝΟC
ΟΑΥΓΟΥCΤΟC

FLUAL

ΝΕΑ
H

L'interprétation que nous avions proposée de l'abréviation N (νικῶν) (2) n'a pas eu l'approbation du savant M. Mommsen, qui pro-

(1) V. *Revue bibl.*, juillet 95, p. 20 du tirage à part.
(2) *Ibid.* p. 21.

posait de lire : Εἷς θεὸς νοῦς. On va voir, par des textes explicites découverts plus loin, la justification de notre lecture.

Au-dessous des lettres latines qui ont survécu au grattage, la photographie nous a révélé les traces d'une ligne qui nous avait échappé à la première lecture. Malheureusement un grattage postérieur n'a laissé subsister que trois lettres : Νεα...

Il semble, d'après cet indice, que la ville de Gérasa, non contente de glorifier Julien par des acclamations, s'était attribué un nom nouveau : peut-être celui de Ἰουλία. Mais les traces des lettres sont trop incertaines pour l'affirmer.

49. — 9e *mille*. Le mille suivant est marqué par une colonne dont l'inscription appuie singulièrement notre interprétation de la précédente.

Dimensions de l'inscription : $0^m,40 \times 0^m,42$. Hauteur des chiffres : $0^m,10$; hauteur moyenne des lettres : $0^m,05$. (Estampage.)

VIIII

ΕΙϹΘΕΟϹ
ΙΟΥΛΙΑΝΟϹ
ΒΑϹΙΛΕΥΕΙ
ΝΙ

Εἷς Θεὸς Ἰουλιανὸς βασιλεύει ν[ικῶν].

Le seul dieu Julien règne en vainqueur.

Cette variante ne permet pas de douter que, dans le texte précédent, les mots Εἷς θεός ne se rapportent à Julien.

Nous n'avons pas été plus heureux que dans notre premier voyage pour retrouver la voie romaine au delà de l'Aïn-Alouk.

Après de longs circuits dans des sentiers de montagne, nous avons, comme la première fois, rejoint une voie qui va de Philadelphie à Déra'a, à XI milles de Philadelphie : mais au 9e mille nous avons constaté une bifurcation qui va vers le nord, et qui est probablement le joint de la voie de Gérasa.

En remontant cette route jusqu'à la distance d'un mille, deux d'entre nous ont trouvé le premier groupe de milliaires. Quatre colonnes sont encore debout, mais profondément enfouies.

50. — Une seule porte une inscription visible. Faute de temps et d'outils pour la dégager, on n'a pu en copier que les premières lignes.

IMPCAES
DIVIMFILDIVIPII
NEPOTIDIVIHADRI
ANIPRONEPMAR
ANTO
. . . . . .

Imp(eratori) Caes(ari) Divi M(arci) fil(io), divi Pii nepoti, divi Hadriani pronep(oti), M(arco) Aur(elio) [Commodo] Ant[onino...

Le nom de Commode a été gratté, comme dans la plupart des inscriptions de ce prince, mais l'énumération des ancêtres suffit à identifier le personnage.

Il y a plusieurs lettres liées. Ligne 3 : N E ; ligne 4, NE, AV.

C'est la première mention de l'empereur Commode que nous rencontrons sur les voies romaines de la région.

Revenons maintenant au 9e mille, qui va nous fournir deux nouvelles inscriptions : une latine, de Caracalla ; une grecque, au nom de Julien.

51. — *Inscription latine.*

Réplique de la formule déjà relevée en 1895 au 10e mille. Dix lignes en grandes lettres. (Copie.)

IMPCAES MARCS
AVRELIVSSEVERVS
*Antonin*VSPIVS
felix AVGPARTHICVSMAX
*brit*ANNICVS MAXIMVS
*pon*TIFEXMAXIMVS
trib. pot. xii IMPI
cos. . . PROCOS
per Furium SEVERIANVM
leg. aug. PRPRCOSDES
VIIII

52. — *Inscription palimpseste bilingue.*

La seconde inscription présente deux textes superposés. Le plus ancien, gratté sommairement, apparaît encore entre les lignes, ce qui rend la lecture difficile.

Texte grec. — 4 lignes. La hauteur des lettres varie entre $0^m,04$ et $0^m,03$.

ΑΥΓΟΥCΤΕ
ΙΟΥΛΙΑΝΕ
ΝΙΚΑΝΕΓΕΝ
ΝΗΘΗC

Αὔγουστε Ἰουλιανὲ, νικᾶν ἐγεννήθης!

Auguste Julien, tu es né pour vaincre!

Ce texte est un nouveau *confirmatur* de nos précédentes interprétations.

Beaucoup plus au sud, sur la même voie, au passage de l'Arnon, nous avons lu, en 1896, une acclamation identique (1) :

Νικᾶν ἐγεννήθης, βασιλεῦ ἀθάνατε! Julien n'était pas nommé, il est vrai, mais on le devinait. Ici il est nommé en toutes lettres, et cet ensemble de textes s'élève victorieusement contre l'interprétation proposée par Mommsen : Εἷς θεὸς νοῦς.

Ici s'arrête le résultat de notre exploration épigraphique pour cette année. Nous ne pensions pas, en retournant à Gérach, y faire, pour la seconde fois, une aussi abondante moisson.

J. Germer-Durand,

Aug. Ass.

(1) V. *Revue bibl.*, t. V, oct. 96, p. 605.

L'APOLOGUE DE LA VIGNE

AU CHAPITRE Ve D'ISAIE (VERSETS 1-7)

Ce petit travail sur la parabole par laquelle débute le chapitre v d'Isaïe, n'est pas un commentaire détaillé. C'est un ensemble d'observations : 1° sur le prélude; 2° sur la structure littéraire du morceau; 3° sur sa version grecque d'après les Septante. Dans l'intérêt de la clarté, ces remarques seront précédées d'une traduction française.

1. Je vais chanter à mon ami
mon chant amical à propos de sa vigne.

Mon ami avait une vigne
sur un sommet fertile;
2. il la bécha, la déblaya (1);
il y planta du *sôrêq* (2);
il construisit une tour au milieu d'elle;
il y tailla même un pressoir;
puis il attendit qu'elle donnât des raisins,
mais elle donna des verjus.

3. « Et maintenant, habitants de Jérusalem et gens de Juda, soyez arbitres entre « moi et ma vigne! 4. Que faire encore pour ma vigne que je n'aie point fait pour « elle? Pourquoi ai-je attendu qu'elle donnât des raisins, et a-t-elle donné des ver- « jus?

5. « Et maintenant, je vais vous apprendre ce que je fais à ma vigne! J'enlève sa « palissade pour qu'elle soit dévastée, j'abats son mur pour qu'elle soit piétinée! « 6. Je la réduis en friche : elle ne sera plus ni taillée ni sarclée; les ronces et les « épines y pousseront, et je commanderai aux nuages de ne plus verser de pluie « sur elle ».

7. Eh bien, la vigne de Yahweh des armées, c'est la maison d'Israël, et les gens de Juda sont sa plantation favorite. Il attendait de la justice, mais voici du désordre; de l'équité, mais voici du tumulte.

I. — LE PRÉLUDE.

Nous avons ainsi traduit la petite phrase qui sert de préambule :

Je vais chanter à mon ami
mon chant amical à propos de sa vigne.

(1) C'est-à-dire : la débarrassa des pierres qui auraient gêné pour la culture; c'est le sens du verbe *saqqêl* en cet endroit.

(2) Plant d'une espèce de premier choix.

Il faut expliquer pourquoi nous rendons *šîrat dôdî*, par : *mon chant amical*.

A voir le texte massorétique, *dôd* a l'air d'être au singulier. Or on ne connaît que deux significations de ce mot quand il est au singulier : 1° celle d'ami intime ou de bien-aimé (Cant. des Cant. *passim*); 2° celle d'oncle paternel (Lév. x, 4; xx, 20; I Sam. x, 14,15,16; Jer. xxxii, 7, 8, 9; Esth. ii,15) (1). Le passage : Jér. xxxii, 12, n'est pas une exception : *dôd* n'y signifie pas *cousin*, mais *oncle*. En effet, le texte primitif portait : *Ḥaname'êl ben dôdî*, comme aux versets 7,8 et 9, et non point *Ḥaname'êl dôdî*; c'est par une faute de copiste que le mot *ben* a disparu. (Voir, pour confirmation, les Septante (2) et la Pšiṭtâ.)

Dans la phrase d'Isaïe qui nous occupe, les Septante et la Pšiṭtâ prennent *dôd* au sens d'*ami* ou de *bien-aimé*, et le traitent comme un synonyme de *yâdîd* (inclus dans *lîdîdî*). La Pšiṭtâ traduit les deux mots par *ḥabîb*. Les Septante ménagent la différence de forme qu'ont entre eux *dôd* et *yâdîd*, en rendant celui-ci par ἠγαπημένος, et celui-là par ἀγαπητός. Mais c'est un détail accessoire; il suffit de constater que, pour les Septante comme pour la Pšittâ, *dôd* est un nom de personne, et qu'il désigne le même individu que *yâdîd*.

Cette manière de voir est adoptée par bien des commentateurs. Pour se borner à notre époque, on peut citer entre autres : Dillmann, Duhm, et Kittel dans la réédition qu'il a donnée tout récemment du commentaire de Dillmann. Aux yeux de ces exégètes, ce qu'Isaïe annonce dans le prélude, c'est qu'il va rapporter le chant de son ami, c'est-à-dire le chant dont le maître de la vigne est censé l'auteur. L'interprétation des trois écrivains mentionnés à l'instant revient à ceci :

Je vais chanter, au sujet de mon ami, le chant de mon ami sur sa vigne.

Notons en passant qu'ils traduisent *lîdîdî* non point par : *à mon ami*, mais par : *au sujet de mon ami*. C'est logique de leur part; il serait peu naturel de supposer, comme les Septante semblent le faire, que le prophète redit le chant à son auteur même.

Toutefois, la phrase, ainsi comprise, déplaît par la répétition disgracieuse et superflue qu'elle renferme.

Rien ne servirait de dire qu'en exprimant l'idée d'ami, d'abord par *yâdîd*, puis, par *dôd*, le poète évite avec habileté de mettre exacte-

(1) Il n'entre pas dans l'objet du présent article d'expliquer la manière dont la seconde signification a pu dériver de la première.

(2) C'est en xxxix, 12 que se trouve, dans les Septante, le passage correspondant.

ment le même mot deux fois dans un si bref intervalle. Il n'est pas question d'euphonie seulement, mais, avant tout, de logique. Or, si le prophète disait rapporter *le chant de son ami*, ce serait de sa part une redondance de déclarer, dans la même phrase, qu'il ouvre la bouche *au sujet de son ami*. Excuser une pareille faute par la gêne qu'imposaient les lois de la métrique, c'est se réfugier sous un abri qui ne doit servir qu'en désespoir de cause : le talent dont il est fait preuve immédiatement après, nous invite à tenter toutes les explications possibles avant de nous rejeter sur un manque de savoir-faire, en un cas particulier.

Ces remarques préviennent déjà contre l'interprétation dont il s'agit. Mais voici qui la rend encore plus improbable. La première phrase du cantique n'est certainement pas prononcée par le maître de la vigne, puisqu'il y est dit de lui : « *Mon ami avait* une vigne..., *il* la bécha, etc... » Le prélude ne peut donc pas le désigner comme l'auteur de ce chant. Vainement supposerait-on que le chant annoncé débute seulement au verset 3, et que toute la période précédente est un simple préambule composé par Isaïe pour mettre le lecteur au courant des faits. Deux considérations militeraient contre cette hypothèse : 1° la phrase du verset 3 : « Et maintenant, habitants de Jérusalem, etc... », a, pour le fond comme pour la forme, un caractère essentiellement dépendant, et ne peut, en conséquence, être un début de poème; 2° comme nous le dirons plus loin, ce qui précède le verset 3 constitue précisément la seule partie de l'apologue qui soit en vers.

Le prophète n'attribue donc pas au possesseur de la vigne le chant qu'il se dispose à faire entendre. Il le représente, à la vérité, dans le cours de la parabole, intervenant et parlant, mais c'est par une figure littéraire.

Ainsi, nous croyons l'avoir établi : *dôd* ne peut être considéré comme désignant ici le même personnage que *yâdîd*, et *šîrat dôdî* ne doit pas se traduire par : *le chant de mon ami*.

Serait-on plus près de la vérité si l'on donnait à *dôd*, en cet endroit, le sens *d'oncle?* La phrase deviendrait alors : « Je vais chanter à mon ami (ou : pour mon ami), le chant de mon oncle sur sa vigne ». Cette façon de traduire éluderait les difficultés rencontrées par la précédente. Mais elle engagerait dans une autre impasse. En effet, le début de la parabole : « *Mon ami* avait une vigne, etc... » ne peut être prononcé par une autre bouche que les mots : « je vais chanter à (ou : pour) *mon ami*, etc... » Supposer que le poète rapporte au maître de la vigne, ou pour l'agrément de celui-ci, le chant de son oncle, c'est

donc rendre le prélude incompatible avec le cantique (1). La raison alléguée vaut même, *a priori*, contre toute hypothèse que, par hasard, on pourrait tenter en vue de trouver dans le mot *dôd* la désignation d'une tierce personne quelconque.

Il devient dès lors assez clair que nous sommes en présence du mot : *dôdîm*, qui signifie l'amour, l'affection vive, avec tout l'ensemble de ses manifestations. Ce mot n'a pas de singulier, ou du moins on ne lui en connaît pas; il n'est usité que sous la forme plurielle. C'est assurément lui qui figure dans notre phrase. Cheyne est de cet avis (2), que Lowth avait adopté déjà. Si l'on en croit ces deux auteurs, l'expression *šîrat dôdî* signifie : *un chant d'amour*, ou *d'affection;* en d'autres termes : *un chant affectueux*, ou *amical* (3).

Avec cette interprétation, tout devient logique. Le prophète prend les dehors d'un poète dont l'ami possède une vigne, obstinément stérile malgré les soins les plus assidus. Il veut, pour consoler cet ami, lui chanter un petit poème à propos de sa vigne. Le chant qu'il lui fait entendre n'est pas, de fait, une expression directe de son affection; c'en est toutefois un témoignage réel : en retraçant tous les soins que la vigne a reçus et toute l'ingratitude qu'elle a marquée, le poète montre combien il partage les sentiments de son ami, combien il s'intéresse à lui. C'est donc bien un chant affectueux, un chant amical, comme l'annonce le prélude.

Cependant, pour voir dans ce prélude *dôdîm*, il faut supposer une incorrection dans le texte massorétique : la terminaison en *î*, de *dôdî* n'est plus acceptable. Cheyne présume que la faute consiste dans l'omission du *mem* final; à ses yeux, la vraie lecture serait : *šîrat dôdîm*. On peut adopter cette opinion. Toutefois, nous préférerions une conjecture plus simple : l'erreur du texte massorétique ne serait pas, semble-t-il, d'avoir omis une consonne, mais seulement d'avoir mal vocalisé la dernière syllabe. Il faudrait, croirions-nous, mettre un *pataḥ* au lieu d'un *ḥîreq*, et lire, non pas *dôdî*, mais *dôdai;* c'est-à-dire que le mot *dôdîm* porterait, dans le cas présent, le suffixe de la première personne du singulier. Nous aurions l'expression : *šîrat dôdai*, qui signifie littéralement : *le chant de mon amitié*, et peut se ren-

(1) Inutile de s'attarder sur l'interprétation donnée par la Vulgate : *Cantabo dilecto meo canticum patruelis mei*, etc... Elle ne diffère de celle dont nous parlons, que par la substitution injustifiable du sens de *cousin* au sens d'*oncle*.

(2) Voir Cheyne, *The Prophecies of Isaïah*, 1884.

Dans son ouvrage : *The Book of Isaïah chronol. arranged*, 1870, Cheyne traduisait encore *šîrat dôdî* par : « a song of my beloved ». Il a varié, comme on le voit.

(3) Ainsi, le prélude a, toutes réserves faites, quelque ressemblance avec le titre du ps. XLV : *šîr yedîdôt*.

dre en bon français par : *mon chant d'amitié*, ou *mon chant amical*.

Cette expression serait parfaitement conforme au génie de la langue hébraïque. En hébreu, tout substantif à l'état construit, gouvernant un autre substantif, est incapable de porter un suffixe pronominal. On ne peut donc avoir, en hébreu, des locutions correspondant d'une manière absolument littérale à celles-ci, par exemple : *ma part d'héritage, votre jour de joie, son esprit de sainteté*, etc... Pour exprimer l'idée de possessif contenue dans les expressions de ce genre, l'hébreu rattache le suffixe au nom régi, lorsque la logique n'oblige pas à prendre une tournure différente. Au lieu de : *ma part d'héritage*, il dit : *la part de mon héritage, menat ḥelqî* (Ps. XVI, 5); au lieu de : *votre jour de joie*, il dit : *le jour de votre joie, yôm simḥatkem* (Nomb. X, 10); au lieu de : *son esprit de sainteté*, il dit : *l'esprit de sa sainteté, ruaḥ qodšô* (Is. LXIII, 10 et 11), etc. Les constructions semblables sont rendues très fréquentes en hébreu par la pénurie des adjectifs, qui force à se servir d'un substantif régime, pour bien des cas où l'on emploierait un adjectif en d'autres langues. C'est pourquoi nous trouvons, dans l'A. T., quantité d'expressions comme celles-ci :

har qodšî, la montagne de ma sainteté, pour : *ma montagne sainte* (Ps. II, 6);

yôm qodšî, le jour de ma sainteté, pour : *mon jour saint* (Is. LVIII, 13);

ʿîr qodšekâ, la ville de ta sainteté, pour : *ta ville sainte* (Dan. IX, 24);

šêm kebôdô, le nom de sa gloire, pour : *son nom glorieux* (Ps. LXXII, 19);

zeróaʿ kôḥô, zeróaʿ ʿuzzô, le bras de sa puissance, pour : *son bras puissant* (Is. XLIV, 12 et LXII, 8);

ʿallîzê gaʾʾwâtî, les guerriers de ma fierté, pour : *mes fiers guerriers* (Is. XIII, 3);

bêt ʿôlâmô, la demeure de son éternité, pour : *sa demeure éternelle* (Ecclé. XII, 5);

ʾîš šelômî, l'homme de ma paix, de mon alliance, pour : *mon allié, mon ami* (Ps. XLI, 10);

On pourrait multiplier les exemples; mais en voilà suffisamment pour montrer que l'expression *šîrat dôdaï* serait bien conforme aux usages de la langue hébraïque. Elle aurait, en outre, l'avantage d'être plus déterminée que l'expression *šîrat dôdîm*. Cette dernière considération ne manque pas de valeur. Sans doute, en annonçant le chant qu'il va faire entendre à son ami, le poète peut bien l'appeler « un chant d'amitié », sans autre détermination; mais c'est plus significatif et plus accentué de sa part, de dire : « Je vais chanter à mon ami *mon* chant d'amitié, *mon* chant amical », celui que j'ai composé pour lui et qui lui dit mon affection.

II. — LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DE L'APOLOGUE.

Il est visible que la parabole procède par quatre périodes. La première expose les soins donnés par le maître à sa vigne et la déception qu'elle lui procure (1ᵇ-2); la deuxième dépeint la colère du maître (3-4); la troisième énonce les châtiments qu'il veut infliger à sa vigne (5-6); la quatrième applique le tout au peuple d'Israël (7).

Telle est la marche générale de l'apologue; il faut en étudier maintenant de plus près la structure intime.

Ce sont de dures vérités que le prophète a l'intention de faire saisir à ses auditeurs : Israël, le peuple privilégié, s'est montré tellement ingrat, qu'à bout de patience, Yahweh décide sa perte et se résout à l'abandonner. Pour arriver à son but, Isaïe prend un chemin détourné : celui de l'insinuation graduelle; il se sert d'une parabole, qu'il pousse pas à pas jusqu'à l'application visée.

Le début de l'apologue est très adroit. Les auditeurs n'y perçoivent rien qui les indispose : leur esprit est mis en éveil et captivé par une agréable description; rien ne leur fait soupçonner encore que dans un instant il va s'agir de leurs propres crimes et des châtiments divins mérités par eux. Seul, le dernier trait du tableau fait entrevoir qu'il sera peut-être question tout à l'heure d'ingratitude et d'infidélité : la vigne, objet de tant de sollicitude, a trompé l'attente de son maître. Mais à qui cette vigne sera-t-elle assimilée? A qui ce maître sera-t-il comparé? Cela reste encore dans l'ombre. Telle est la première période.

Après cet exposé, le prophète fait intervenir et parler le possesseur de la vigne. Il ne l'introduit par aucune formule : de la sorte, la mise en scène a plus de relief, et l'auditeur est saisi plus vivement. (Voir un procédé littéraire semblable dans Isaïe, XIV, 8; Ps. II, 3; XLVI, 11; XCI, 14; CXXXII, 14, etc.) (1).

Les paroles mises dans la bouche du maître sont habilement calculées pour faire avancer la marche de l'apologue. Ce personnage qui appelle comme témoins et comme arbitres tous les habitants de Jérusalem et de la Judée, prend, par le fait même, une attitude qui n'est pas celle d'un homme ordinaire. D'autre part, la vigne revêt un caractère spécial : elle est un domaine considérable et de première importance, puisqu'elle est donnée en spectacle à tout un peuple et soumise à son jugement. De plus, la nature symbolique de cette vigne commence à se préciser : elle représente un coupable, puisque le maître se plaint

(1) Numérotation d'après l'hébreu.

d'elle, et même entre en procès avec elle, comme on agi envers un être responsable.

Dans la troisième période, c'est encore le maître qui parle. De plus en plus, le sens de la parabole se manifeste : l'énoncé des châtiments décrétés confirme ce que le procès de tout à l'heure avait insinué. La vigne est bien l'image d'un grand criminel, car elle est frappée des plus terribles peines. Et le maître? Il se révèle cette fois tout entier, par ses dernières paroles : « et je commanderai aux nuages de ne plus verser de pluie sur elle ». Qui peut commander, en son nom propre, aux nuages et à la pluie, sinon Yahweh seul? C'est donc bien de Yahweh lui-même que le possesseur de la vigne est la figure. Voilà tout un côté de la parabole mis en plein jour; il ne reste plus qu'à jeter la lumière sur l'autre côté, en déclarant de qui la vigne est l'image. C'est ce qu'Isaïe va faire dans la quatrième période.

En cette dernière partie, le prophète reprend personnellement la parole. La vigne de Yahweh des armées, dit-il (maintenant il peut nommer Yahweh de son vrai nom), c'est le peuple d'Israël; l'ingratitude déplorée, c'est celle de Juda lui-même. Resterait à dire que les châtiments annoncés seront les siens propres; mais Isaïe préfère laisser les auditeurs tirer eux-mêmes la triste conclusion qui s'impose à leurs esprits.

Voilà, semble-t-il, comment les pensées s'enchaînent et se développent.

Jetons maintenant un regard sur la facture même des phrases. La première période 1ᵇ-2 présente un parallélisme excellent, et, de plus, une grande symétrie dans la coupure des membres de phrase. Il est facile de reconnaître qu'elle est en vers, malgré l'incertitude à laquelle on est réduit encore jusqu'à présent, sur les règles précises de la métrique hébraïque. Puis, à partir du verset 3, où commence la deuxième période, la régularité des membres disparaît; de quelque manière qu'on essaie de les mesurer, même approximativement, on ne peut y parvenir. Le parallélisme existe encore, mais il est beaucoup moins strict, et n'est même pas égal à celui qu'on trouve dans certains morceaux de prose de style relevé. Par conséquent, tandis que la première période est en vers, les trois autres sont en prose.

Remarquons-le bien : le passage de la poésie à la prose coïncide juste avec le moment où le prophète commence à faire entrevoir dans la vigne et dans son maître une signification symbolique. Ceci donnerait une certaine vraisemblance à la supposition suivante. Isaïe s'est probablement servi d'un petit chant populaire. Il en a pris la première stance, telle qu'elle était, laissant de côté le reste; et sur cette stance,

comme sur une base, il a construit son apologue. De quelle nature était ce chant populaire, et que disait la suite de son texte? Il est impossible de le savoir. Isaïe s'est emparé de la première stance, parce qu'elle lui fournissait un thème capable d'être développé de manière à fixer la leçon visée par lui. Quant aux vers suivants, qui, sans doute, ne menaient pas à son but, il en a fait abstraction complète, pour donner libre cours, en prose, à sa propre pensée.

La structure littéraire de l'apologue, envisagée de cette façon, fait voir le prélude sous un jour plus lumineux. Autant qu'on peut en juger, ce prélude est en vers; c'est un distique régulier :

Je vais chanter à mon ami
mon chant amical à propos de sa vigne.

On comprend maintenant qu'Isaïe parle en des termes si familiers d'un personnage sous les traits duquel il doit, dans un instant, faire apercevoir Yahveh lui-même. Cette petite phrase est simplement le prélude du chant populaire auquel s'est référé le prophète; il a cru devoir se l'approprier en même temps que les premiers vers, et c'est avec raison, car ce distique forme une excellente entrée en matière tant pour celui qui parle que pour ceux qui écoutent.

Il est à peine besoin de faire ressortir combien la mise à contribution d'un chant connu du peuple, était, de la part du prophète, un procédé plein d'habileté. L'instruction sévère qu'il voulait faire entendre devait passer plus facilement, frapper plus vivement, et se retenir plus sûrement, à la faveur de ce chant auquel les oreilles des auditeurs étaient habituées.

III. — LA TRADUCTION GRECQUE DE L'APOLOGUE D'APRÈS LES SEPTANTE.

L'interprétation donnée du morceau par la version des Septante trahit une certaine inexpérience. Le traducteur grec fait preuve d'un réel embarras devant la plupart des expressions rares ou difficiles. Ainsi l'épithète *ben šâmen*, les verbes *'azzêq* et *saqqêl*, les mots *be' ušîm* et *bâtâ*, l'expression *šâmîr wâšaït*, et la construction un peu spéciale de la dernière phrase (*wayeqaw*, etc.) ont été pour lui des difficultés qu'il n'a pas su vaincre. Il s'en est tiré d'une manière quelconque, en procédant par conjectures et par à peu près, non seulement pour le sens, mais même, une fois au moins, pour la lecture. En effet, ne comprenant pas que, dans la dernière phrase, *lišedâqâ* dépendait de *wayeqaw*, il a lu à tort : *lô ṣedâqâ*. Peut-être encore sa

manière de traduire *beqeren ben šâmen*, par ἐν κέρατι, ἐν τόπῳ πίονι, alors que ἐν κέρατι πίονι eût suffi, vient-elle d'une erreur de lecture commise par inintelligence. Il paraît avoir lu : *be-nišmân*, et avoir conjecturé que ce mot *nišmân*, sans exemple d'ailleurs dans l'A. T., était un substantif en forme de participe niphal, ayant le sens de terrain gras, fertile (1).

Mais passons sur ces fautes et sur quelques autres moins saillantes, pour en arriver à la particularité la plus notable.

Dans les Septante, le maître de la vigne parle à la première personne dès le commencement du verset 2 : c'est lui-même qui raconte les soins qu'il a donnés à sa vigne et l'ingratitude qu'il en a éprouvée. Cette transformation de la troisième personne en la première ne peut s'expliquer que par un changement intentionnel. Mais il est étonnant que l'opération n'ait été faite que sur le verset 2, et que l'on ait laissé à la troisième personne le début de la même phrase, c'est-à-dire la partie du verset 1 dans laquelle il est dit que l'ami possédait une vigne sur un sommet fertile. Pour être conséquent avec lui-même, le traducteur aurait dû faire parler le maître de la vigne dès le début, par exemple en ces termes : « *J'avais* une vigne..., et *je l'entourai* d'une clôture (2), et *je*... etc. » Mais il tombe dans un défaut de logique en écrivant : « *Le bien-aimé avait* une vigne..., et *je l'entourai* d'une clôture, et *je*,... etc. », alors que ce « *je* » désigne précisément le bien-aimé lui-même.

On peut expliquer ainsi les choses. L'interprète a cru voir dans le prélude l'annonce d'un chant dont le possesseur de la vigne était l'auteur : il a compris *šîrat dôdî* dans le sens de ᾆσμα τοῦ ἀγαπητοῦ μου. Dès lors, il n'a pas saisi pourquoi l'hébreu n'introduisait, dans le cantique, la première personne qu'au verset 3. Il a voulu corriger la partie précédente du texte, en vue d'y faire parler le maître de la vigne. Pour le verset 2, c'était facile : il suffisait de terminer les aoristes grecs par α au lieu de ε ou εν. Mais pour le début même de la phrase (verset 1ᵃ), il eût fallu faire un remaniement trop sensible ; le traducteur n'a pas osé se le permettre ; il s'est résigné, de préférence, à laisser une anomalie subsister dans sa version.

Cependant la substitution de la première personne à la troisième dans le verset 2 n'est peut-être pas le fait de l'initiative absolument personnelle du traducteur. Il a pu y être incliné par le souvenir de certains textes de l'Ancien Testament qui ont quelque relation avec la

(1) Cf. *šemannîm* de Gen. XXVII, 28, 39, et *mišmannîm* de Dan. XI, 24.
(2) Telle est la fausse interprétation donnée du verbe *ʿazzêq* dans la version grecque.

première période de l'apologue, et dans lesquels Yahweh parle à la première personne. Le principal texte est celui de Jérémie II, 21; Dieu y dit à son peuple en le comparant à une vigne : « *Je t'ai plantée* de sôrêq, entièrement en espèce choisie; comment t'es-tu changée pour moi en ceps de vigne sauvage? » Les autres passages qui ont pu influer sur le traducteur grec de la parabole sont : Jér. XXIV, 6; XXXII, 41; XLII, 10; XLV, 4; Ezéch. XXXVI, 36, et Amos IX, 15. Dans tous, on remarque le verbe *nâta', planter,* mis dans la bouche de Dieu parlant à la première personne en un sens figuré. Peut-être l'auteur de la version grecque s'est-il plus ou moins autorisé de ces textes, pour faire passer à la première personne la phrase d'Isaïe V, 2, qui présentait le même verbe *nâta'* dans une métaphore analogue.

P. Cersoy, P. S. S.

Lyon.

LE LIVRE DE TOBIE
ET L' « HISTOIRE DU SAGE AHIKAR »

En publiant l'article qui suit, nous sommes heureux de remercier, non seulement son savant auteur, mais aussi l'éminent exégète M. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, qui a bien voulu encourager et faciliter ce travail, persuadé que, quand une question sérieuse se pose chez les savants sérieux, la vieille maxime d'opportunité : *quieta non movere* ne peut plus être invoquée, même par les plus prudents, et que, sans attendre une attaque en règle de la part des adversaires, il importe de voir les catholiques, ceux du moins que leurs études spéciales ont préparés à cette mission, aborder de front les difficultés nouvelles.

(N. D. L. R.)

I

L'AHIKAR DU LIVRE DE TOBIE.

La traduction latine du *Livre de Tobie*, faite vers la fin du quatrième siècle par saint Jérôme sur un texte chaldéen, — très rapidement, dit-il lui-même, et d'après l'interprétation orale d'un Juif (1), — renferme un passage qui, si l'on ne possédait pas d'autres versions de ce même livre, dont le texte original a disparu, ne s'expliquerait pas.

C'est au chapitre XI, verset 20. Le jeune Tobie est rentré à la maison paternelle, amenant sa nouvelle épouse. « Et vinrent, dit ce « passage, Achior et Nabath, cousins de Tobie, se réjouissant avec « lui et le félicitant de tous les bienfaits dont Dieu l'avait comblé ». *Veneruntque Achior et Nabath, consobrini Tobiæ, gaudentes ad Tobiam, et congratulantes ei de omnibus bonis, quæ circa illum ostenderat Deus.*

Cet Achior qui, avec cet autre parent de Tobie, apparaît brusquement ici, sans qu'il ait été parlé de lui auparavant, et dont il ne sera

(1)... Et quia vicina est Chaldæorum lingua sermoni hebraïco, utriusque linguæ peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui; et quidquid ille mihi hebraïcis verbis expressit, hoc ego, accito notario, sermonibus latinis exposui. (*S. Hieronymi in Tobiam præfatio.*)

plus question plus tard, prend dans les traductions antérieures à celle de saint Jérôme, — dans les diverses traductions grecques et dans la vieille traduction latine, dérivant de l'une d'elles, — une importance plus grande, une physionomie plus précise.

Il se nomme, non plus *Achior*, — nom qui paraît un écho du *Livre de Judith*, — mais *Achiachar*, *Achicar*. C'est un haut dignitaire de la cour d'Assyrie; son influence rappelle d'exil le vieux Tobie, dont il est le neveu. Quand celui-ci devient aveugle, il le nourrit; il s'intéresse à tout ce qui le touche, et c'est ainsi qu'il vient le féliciter à l'occasion du retour du fils de la maison. Lui aussi, Achicar a passé par de grandes épreuves, auxquelles le vieux Tobie fait allusion sur son lit de mort : il a été trahi par son neveu, son fils adoptif, qui l'a plongé dans un lieu ténébreux; mais la main divine l'en a tiré et a châtié l'ingrat.

Voici, pour ces divers passages que nous venons de résumer et que la traduction de saint Jérôme a laissés de côté, à l'exception du plus insignifiant, le texte des deux principaux manuscrits grecs, le *Codex Vaticanus*, publié depuis longtemps, et le *Codex Sinaïticus*, édité en 1862 par M. Tischendorf, et aussi le texte de la *Vetus Itala*.

CODEX SINAÏTICUS.	CODEX VATICANUS.	VETUS ITALA.
I. 21... καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς υἱὸς αὐτοῦ (Sennacherib) μετ' αὐτόν, καὶ ἔτάξεν Ἀχείκαρον τὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου υἱὸν (c'est le vieux Tobie qui parle) ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς εἶχεν τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν.	I. 21... καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς υἱὸς αὐτοῦ ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναὴλ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου, ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν.	Et regnavit post eum (Sennacherim) Archedonassar filius ejus pro eo, et constituit Achicarum, filium fratris mei Annanihel, super omnem curam regni; et ipse habebat potestatem super omnem regionem.
22. Τότε ἠξίωσεν Ἀχείκαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ κατῆλθον εἰς τὴν Νινευή. Ἀχείκαρος γὰρ ἦν ὁ ἀρχιοινοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστῆς ἐπὶ Σενναχηρείμ βασιλέως Ἀσσυρίων, καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονὸς ἐκ δευτέρας· ἦν δὲ ἐξάδελφός μου καὶ ἐκ τῆς συγγενίας μου.	22. Καὶ ἠξίωσεν Ἀχιάχαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ ἦλθον εἰς τὴν Νινευή. Ἀχιάχαρος δὲ ἦν ὁ οἰνοχόος, καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου, καὶ διοικητὴς, καὶ ἐκλογιστής, καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονὸς ἐκ δευτέρας· ἦν δὲ ἐξάδελφός μου.	Tunc petiit Achicarus regem pro me : erat enim consobrinus meus; et descendi in Ninive in domum meam, et reddita est mihi uxor mea Anna, et filius meus Thobias.
II. 10. [Après que le vieux Tobie est devenu aveugle]. Καὶ Ἀχειάκαρος ἔτρεφεν με ἔτη δύο πρὸ τοῦ αὐτὸν βαδίσαι εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα.	II. 10. Ἀχιάκαρος δὲ ἐτρεφέν με ἕως οὗ ἐπορεύθην (*sic*) εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα.	Achicarus autem pascebat me annis duobus, priusquam iret in Limaïdam.
XI. 17. [Après le retour du jeune Tobie et la guérison de son père].	XI. 17. Καὶ ἐγένετο χαρὰ πᾶσι τοῖς ἐν Νινευὴ ἀδελφοῖς αὐτοῦ.	In illa die erat gaudium magnum omnibus Judæis qui erant in Ninive.

Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταυτῇ ἐγενετο χαρὰ πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς οὖσιν ἐν Νινευή.

Καὶ παρέγενοντο Ἀχεικάρ καὶ Ναβὰδ οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ χαίροντες πρὸς Τώβειν.

Καὶ παρεγένετο Ἀχιάχαρος καὶ Νασβᾶς, ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ.

Καὶ ἤχθη ὁ γάμος Τωβεία μετ' εὐφροσύνης ἡμέρας ἕπτα.

Et venit Achicarus et Nabal avunculus illius, gaudentes ad Thobin.

Et consummatæ sunt nuptiæ cum gaudio septem diebus, et data sunt ei munera multa.

XIV. 10. [Discours du vieux Tobie mourant].

Ἴδε, παιδίον, ὅσα Ναδὰβ ἐποίησεν Ἀχεικάρῳ τῷ ἐκθρεψάντι αὐτὸν, οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν; καὶ ἀπέδωκεν ὁ Θεὸς τὴν ἀτιμίαν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ· καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος, καὶ Ναδὰβ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος ὅτι ἐζήτησεν ἀποκτεῖνκι Ἀχείκαρον. Ἐν τῷ ποιῆσαι με (*sic*) ἐλεημοσύνην ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Ναδὰβ, καὶ Ναδὰβ ἔπεσεν εἰς τὴν παγίδα τοῦ θανάτου καὶ ἀπωλεσεν αὐτὸν.

Καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε τί ποιεῖ ἐλεημοσύνη καὶ τί ποιεῖ ἀδικία, ὅτι ἀκοκτείνει.

XIV. 10.

Τέκνον, ἴδὲ τὶ ἐποίησεν Ἀδὰμ Ἀχιακάρῳ τῷ θρέψαντι αυτὸν, ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτον εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ· καὶ Ἀχιάκαρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος· Μανασσῆς (*sic*) ἐποίησεν ἐλεημοσύνην, καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς ἔπηξεν αὐτῷ· Ἀδὰμ δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο.

Nunc ergo, fili, exi a Ninive et noli manere hic : sed quacumque die sepelieris matrem tuam circa me, eadem die noli manere in finibus ejus : video enim quia multa iniquitas est in illa, et fictio multa perficitur, et non confundùntur. Ecce filius (*sic*) Nabad quid fecit Achicaro qui eum nutrivit, quem vivum deduxit in terram deorsum? sed reddidit Deus malitiam illius ante faciem ipsius : et Achicar exiit ad lucem, Nabad autem intravit in tenebras æternas, quia quæsivit Nabad Achicarum occidere.

On aura remarqué que le scribe du *Codex Vaticanus*, distrait sans doute, a rompu sottement un parallélisme tout hébraïque et mis dans son texte, à la place du nom exprimé ou sous-entendu d'Achicar, le nom d'un *Manassès* qu'ignorent tous les autres textes et qui n'a aucune raison d'être ici.

*
* *

M. Renan, qui a étudié, en 1879, le *Livre de Tobie* dans le sixième volume de ses *Origines du christianisme* (pp. 554 et suiv.), a parfaitement vu que, dans les passages relatifs à Achicar, « la façon dont il est parlé de lui semble faire supposer qu'il était connu par ailleurs ». Mais il s'est complètement égaré dans ses conjectures.

D'abord il attache une importance exagérée à une variante grecque qui donne à l'ingrat neveu d'Achicar le nom d'*Aman*, au lieu de ceux de *Nadab*, *Nabad*, *Adam*, *Achab*. « Cet Aman, dit-il (pp. 556-557), « était *évidemment*, dans les romans juifs, l'homme qui avait pour « rôle de tendre aux autres des pièges où il tombait lui-même, puis- « que, dans les récits auxquels Tobie fait allusion, le même Aman « subissait le sort qu'il avait voulu faire subir à un certain Manassé.

« *Impossible, selon moi, de ne pas voir là* un parallèle de l'Aman du « *Livre d'Esther,* pendu à la potence où il avait voulu faire attacher « Mardochée, père nourricier d'Esther. »

Une seconde réflexion à faire, c'est que le maître en exégèse adopte comme texte vrai, pour en tirer des conséquences, une faute de copiste, résultat d'une étourderie inexplicable (le *Manasses* du *Codex Vaticanus*), faute qui lui aurait sauté aux yeux, s'il avait pris la peine de confronter ce passage avec le passage correspondant du *Codex Sinaïticus,* publié depuis des années au moment où il écrivait. Son *flair* de sémitisant ne lui a fait aucunement sentir que, selon l'habitude hébraïque du *parallélisme,* la seconde partie du verset n'est, et ne pouvait être, qu'une répétition de la première, sous une forme différente (1).

Enfin, — et personne ici ne peut adresser un reproche à M. Renan, car, jusqu'à une époque tout récente, tout le monde paraît avoir eu les yeux fermés comme lui, — M. Renan n'avait aucune idée de l'existence de l'ouvrage oriental dont nous allons parler. En effet, s'il avait lu, dans la *Continuation des Mille et une Nuits,* publiée en 1806 par Caussin de Perceval, d'après des manuscrits arabes, l'*Histoire du Sage Hicar* (t. VIII, pp. 167 seq.), il se serait épargné l'assertion si catégorique qui termine sa dernière phrase et aurait laissé en paix Esther et Mardochée.

*
* *

L'*Histoire du Sage Hicar* ne se trouve pas uniquement dans l'ouvrage qui vient d'être indiqué. En 1788, un littérateur fantaisiste, Cazotte, l'avait déjà publiée, en l'agrémentant à sa façon, dans les *Contes arabes* où il modernisait à outrance les traductions que lui fournissait un moine de l'Orient, Dom Chavis (2). — En 1825, les *Mille et une Nuits* dites de Breslau (traduction allemande de Max. Habicht,

(1) La manière dont M. Renan a traduit ce passage du *Codex Vaticanus* mérite d'être relevée. Voici sa traduction : « Mon fils, vois ce que fit Aman à Akhiakhar, qui l'avait « nourri, comment il le précipita de la lumière dans les ténèbres, et comment il le récom- « pensa, mais Akhiakhar fut sauvé et Aman eut le châtiment qu'il méritait. Manassé DE « MÊME fit l'aumône et fut sauvé du piège mortel qu'Aman lui avait tendu; Aman tomba « dans ce piège et périt. »

Ce *de même* que nous avons souligné, n'existe pas dans le texte dont M. Renan donne la traduction. M. Renan l'y a introduit, de sa grâce, pour motiver l'apparition de ce *Manassès*, dont il n'a pas vu qu'il était un intrus à expulser.

(2) L'*Histoire de Sinkarib et de ses deux Visirs* est le septième conte de la *Suite des Mille et une Nuits, Contes arabes*, publiée par Cazotte et reproduite dans le *Cabinet des Fées*, t. XXXVIII-XL.

F. H. von der Hagen et Karl Schall) en donnaient, d'après deux manuscrits arabes, une version quelque peu différente de celle des *Mille et une Nuits* françaises (t. XIII, pp. 100 seq.). — En 1855 et 1858, on publiait, à Saint-Pétersbourg, d'après de vieux manuscrits russes, deux rédactions de cette même histoire, jadis très populaire en Russie (1).

Aujourd'hui, il semblerait que, de toutes parts, on s'est donné le mot pour éditer et traduire les textes en diverses langues reproduisant les aventures du sage oriental. En 1892, un professeur à l'université de Vienne, M. V. Jagie, publiait, dans la *Byzantinische Zeitschrift* (I, p. 107 seq.), la traduction d'un vieux manuscrit slave (rédigé en croate). — En 1896, M. Mark Lidzbarski, de l'Université de Kiel, traduisait un manuscrit syriaque moderne, reflétant un texte arabe, parfois meilleur que les textes dont il a été parlé plus haut (2). — Tout récemment, dans la *Contemporary Review* de mars dernier, M. E.-J. Dillon, le célèbre publiciste, nous a fait connaître, par une traduction anglaise, un vieux texte syriaque fort intéressant (3). Et voici que, presque en même temps, M. F.-C. Conybeare nous annonce, dans la revue anglaise *Folk-Lore* (juin 1898, p. 166), qu'il va éditer et traduire un texte arménien dans une publication qui, sous la direction de M. Rendel Harris, comprendra toutes les versions importantes de l'*Histoire du Sage Ahikar*.

II

L' « HISTOIRE DU SAGE AHIKAR ».

Ce « Sage Ahikar », qui fait tant parler de lui en ce moment, quelle est son histoire? La voici en quelques mots :

Ahikar est le secrétaire, le premier ministre du roi d'Assyrie Sankérib. N'ayant point d'enfants, malgré ses soixante femmes, et ayant en vain offert des sacrifices à ses dieux, il s'adresse au Dieu du Ciel, qui lui dit d'adopter son neveu Nadan, le fils de sa sœur (4). C'est ce

(1) Th. Benfey dans la revue *Ausland*, 1859. — Article réimprimé dans ses *Kleinere Schriften zur Mærchenforschung* publiés par Adalbert Bezzenberger (Berlin, 1894), p. 185, 186.

(2) M. Lidzbarski, *Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der Kœniglichen Bibliothek zu Berlin* (Weimar, 1896), pp. 3-41. — La *Revue biblique*, dans sa livraison d'avril 1898 (p. 309), a rendu compte de l'*Ahikar* de M. Lidzbarski.

(3) *Ahikar the Wise*, by Dr. E.-J. Dillon.

(4) Tel est le texte *monothéisé* de l'*Histoire du Sage Ahikar*, comme le présentent toutes les versions, moins une, laquelle reste comme un témoin du texte primitif. Cette ver-

qu'il fait, et il instruit l'enfant avec grand soin. Mais Nadan est une âme ingrate et, devenu grand, il ourdit une trame perfide pour faire croire au roi que son ministre l'a trahi et qu'il veut le livrer à des souverains ses ennemis. Toutes les apparences étant contre Ahikar, le roi ordonne de le mettre à mort. Mais l'officier chargé de l'exécuter, auquel Ahikar a jadis sauvé la vie, l'épargne à son tour et répand le bruit que justice a été faite. Puis, de concert avec la femme d'Ahikar (la première des soixante, sans doute), il cache le ministre dans un trou qu'ils ont disposé sous le seuil même de son palais.

Quelque temps après, le roi d'Égypte, ayant appris qu'Ahikar avait été mis à mort, veut profiter de ce que le roi d'Assyrie s'est privé d'un si sage conseiller, et il lui envoie une lettre ainsi conçue : « Pharaon, roi d'Égypte, à Sankérib, roi d'Assyrie et de Ninive, « salut. Je voudrais construire un château entre ciel et terre. Cherche « donc dans ton royaume et envoie-moi un habile architecte qui, en « même temps, soit capable de répondre à tout ce que je lui de- « manderai. Et si tu m'envoies un tel homme, je te paierai une « somme égale aux revenus de l'Égypte pendant trois ans. Mais si tu « ne me l'envoies pas, ce sera toi qui devras me payer les revenus « que donnent l'Assyrie et Ninive pour trois ans. »

Sankérib, très embarrassé, fait appel à tous les grands de son royaume, et aussi au fils adoptif d'Ahikar, que l'on suppose héritier de sa sagesse; mais personne n'ose se proposer pour aller en Égypte auprès de Pharaon. Alors il s'écrie : « Hélas! sage Ahikar! Malheur à moi, qui t'ai fait couper la tête sur la parole d'un enfant! Oh! si quelqu'un te rendait à moi, je lui donnerais ton poids en or! » L'officier qui a épargné Ahikar tombe alors aux pieds du roi et lui apprend qu'Ahikar est encore en vie.

Alors Sankérib court chez son sage conseiller, lui demande pardon et, quand le vieillard a repris ses forces, lui montre la lettre de Pharaon.

Ahikar se rend en Égypte; mais, avant de partir, il avait fait dresser deux aiglons à prendre leur essor en portant chacun une corbeille où l'on avait mis un enfant. Et, lorsque les aiglons s'étaient

sion est la vieille version arménienne dont M. Conybeare vient de donner l'introduction à la revue anglaise *Folk-Lore* (vid. supra). Là, « Khikâr » *invoque uniquement ses dieux*, et c'est *de ses dieux*, — et non du vrai Dieu, à qui, d'après les textes monothéisés, il s'est adressé finalement, après l'avoir ignoré ou méprisé jusque-là, — que « vient une voix qui lui dit : O Khikâr, ô scribe, il n'est pas décrété que tu aies une postérité. Prends Nathan, le fils de ta sœur, et élève-le comme ton fils... »

M. Conybeare fait remarquer que, dans d'autres versions arméniennes, « le sentiment chrétien a éliminé ce texte archaïque ».

élevés dans les airs aussi haut que le permettaient de longs cordons de lin qui les retenaient, les enfants, à qui on avait fait la leçon, se mettaient à crier : « Apportez-nous des briques et du mortier pour le château du roi Pharaon. » — Quand cette scène est jouée devant le roi d'Égypte, celui-ci reste interdit.

Des énigmes que Pharaon donne à deviner à Ahikar, des tâches impossibles qu'il lui impose, fournissent au sage autant d'occasions de montrer son ingéniosité. Ahikar retourne auprès de son maître en rapportant trois années des revenus de l'Égypte.

Puis il se fait livrer l'ingrat Nadan, le charge de chaînes, le fait accabler de coups et, par surcroît, lui inflige toute une série de corrections morales sous forme de proverbes et de comparaisons se rapportant à son fait. Finalement il lui déclare que Dieu jugera entre eux deux. Et, en ce même instant, Nadan « enfla comme une outre et creva ».

Telle est l'histoire du « sage Ahikar ». Notre bref résumé suffit, ce nous semble, pour marquer les points de contact de cet ouvrage avec le *Livre de Tobie*. Les personnages sont bien les mêmes : *Ahikar*, dans les deux récits, est un haut dignitaire de la cour d'Assyrie; dans l'un et dans l'autre il a un neveu dont il s'est fait le père adoptif; dans l'*Histoire d'Ahikar*, ce neveu se nomme *Nadan;* dans certains manuscrits du *Livre de Tobie*, son nom est *Nadab*.

Quant aux allusions que fait le vieux Tobie aux aventures d'Ahikar, ces allusions s'appliquent parfaitement au récit que nous venons de résumer. Nous y trouvons l'ingratitude du neveu qui tend un piège à son bienfaiteur, et aussi les « ténèbres » dans lesquelles ce dernier est plongé par suite des machinations de l'ingrat et d'où il sort finalement pour assister au triomphe de la justice divine. Mais, — et cette remarque a une importance capitale, — pour saisir le sens exact de ces allusions, comme il en est, d'ailleurs, de toutes les allusions possibles, il faut préalablement connaître ce à quoi il est fait allusion. Qui se douterait ici, sans avoir lu l'*Histoire du Sage Ahikar*, que les « ténèbres », σκότος, dont parle le *Livre de Tobie*, ne sont aucunement une expression métaphorique, comme celle de « piège tendu », παγίδα, mais rappellent un des traits caractéristique des aventures d'Ahikar, obligé de descendre vivant sous la terre (selon le langage du *Sinaïticus*, qu'il faut prendre à la lettre) et de passer un long temps dans un trou ténébreux, d'où il sort enfin, dit son *Histoire*, « le corps amaigri et « couvert de poussière, les cheveux et la barbe tombant incultes sur « ses épaules et sur sa poitrine, les ongles devenus comme les serres « des aigles. »

Si saint Jérôme, dans sa traduction latine, a supprimé toutes ces allusions moins une, laissée sans doute par mégarde, — ou s'il a été en présence d'un texte chaldéen dans lequel les suppressions étaient déjà faites, — c'est que, n'ayant aucune idée de l'*Histoire du Sage Ahikar*, lui ou le scribe les avaient trouvées inintelligibles.

En l'an 1878, M. Édouard Reuss, dans sa traduction de la Bible (Ancien Testament, 6e partie, p. 608), ne comprenait pas davantage, et il avait le courage de l'avouer. « Tout ce passage, dit-il au sujet « des allusions du vieux Tobie, *contient autant d'énigmes que de* « *mots* pour le lecteur de cette histoire. » En 1879, M. Renan a prétendu comprendre; nous avons vu avec quel succès.

*
* *

Ce lien qui rattache le *Livre de Tobie* à l'*Histoire du Sage Ahikar*, c'est, croyons-nous, M. Georg Hoffmann, professeur à l'université de Kiel, qui l'a signalé le premier, très sommairement, en 1880 (1).

M. Hoffmann, qui paraît n'avoir connu alors, de l'*Histoire d'Ahikar*, qu'un fragment, découvert par lui dans un manuscrit syriaque et contenant seulement les conseils donnés par Ahikar à son neveu Nadan, a néanmoins eu la sagacité de rapprocher ces noms de ceux du *Livre de Tobie*. Mais, comme il n'avait pas sous les yeux l'ensemble de l'*Histoire du Sage Ahikar*, ce défaut d'information lui a fait supposer que l'ouvrage dont il avait trouvé un fragment devait son origine au *Livre de Tobie*, et que cet ouvrage avait été fabriqué avec les quatre passages du *Livre de Tobie* par quelque ecclésiastique syrien.

A ce sujet, M. Lidzbarski (2) faisait, en 1894, la très juste réflexion suivante : « Un ecclésiastique syrien n'aurait guère pu écrire un livre « où règne un tel indifférentisme religieux... » L'expression d'*indifférentisme* est même, ce nous semble, beaucoup trop faible, quand on se reporte à la vieille forme, *toute polythéiste*, conservée par une version arménienne (3).

En 1890, dix ans après l'écrit de M. G. Hoffmann, un orientaliste de grand mérite, un prêtre catholique, M. G. Bickell, alors professeur à l'université d'Inspruck, aujourd'hui professeur à l'université de Vienne, a posé la question sur son vrai terrain, dans une lettre à

(1) G. Hoffmann : *Auszüge aus syrischen Akten Persischer Mærtyrer*, 1880 (dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII, 3, Hft., pp. 182-183).

(2) M. Lidzbarski : *Zum weisen Achikâr*, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft* (LXVIII, 1894, p. 673).

(3) Vid. supra, p. 54, note 4.

l'*Athenæum* de Londres (1890, II, p. 170). Après avoir indiqué les différents passages du *Livre de Tobie* où il est fait mention d'Ahikar, il ajoute : « L'histoire d'Achiqar doit nécessairement avoir été connue de « l'auteur de *Tobie*. Quant à cette hypothèse, qu'une main qui n'au- « rait pas eu grand'chose à faire, aurait fabriqué cette histoire avec « les quatre allusions à Achiacharos dans *Tobie*, on ne peut s'y arrê- « ter un seul instant. En effet, pas une seule mention de Tobie, lequel « d'après le livre biblique était l'oncle d'Achiacharos, ne se rencontre « dans tout le livre d'Achiqar. Il y a plus : Achiqar est présenté (dans « son histoire) comme un païen qui, dans la suite, acquiert une con- « naissance quelque peu incertaine du vrai Dieu. Le diapason reli- « gieux du livre est assez peu élevé, *et peut-être même ne date-t-il « que d'une époque postérieure à la rédaction primitive.* »

Dans ces réflexions finales, M. Bickell fait preuve de l'esprit divinateur du vrai savant. Il avait comme pressenti, — ce qu'il ne pouvait connaître à l'époque où il écrivait, — la vieille version arménienne, avec son introduction *nettement polythéiste*, qui nous paraît refléter la forme primitive.

La conclusion de M. Bickell, c'est que « la provenance originelle du « livre demeure un problème ». M. Bickell attache beaucoup d'importance à tout ce qu'on pourrait découvrir « qui eût de l'affinité avec ce livre, dans la littérature sémitique *et peut-être dans la littérature indienne* ». (On verra plus loin que nous sommes en état de donner satisfaction jusqu'à un certain point au savant professeur de philologie sémitique.)

*
* *

Insistons un peu sur cette version arménienne qui surgit de la poudre de la bibliothèque d'Edjmiatzin pour appuyer la thèse de M. Bickell.

La littérature arménienne ne date pas d'hier. Sans que nous remontions aux âges reculés, bien antérieurs à notre ère, auxquels il faut reporter les inscriptions cunéiformes arméniennes de Van, la littérature qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours était déjà florissante dans la seconde moitié du quatrième siècle après J.-C. et dans tout le cinquième : cette période en est même l'âge d'or. Et ce qui présente un intérêt tout particulier, au point de vue où nous nous plaçons, c'est que cette littérature arménienne a conservé, par des traductions, bon nombre d'ouvrages syriaques ou grecs dont les originaux sont aujourd'hui perdus. Mais elle ne conservait pas, elle ne reproduisait pas indif-

féremment toutes choses : son caractère général était foncièrement chrétien, et tel écrivain catholique de nos jours a même pu exprimer le regret que les vieux historiographes arméniens, comme Moïse de Chorène (370-489), « n'aient pas puisé davantage dans le trésor des souvenirs païens, des légendes populaires et des fictions mythiques ». Ç'eût été, il est vrai, absolument étranger à leurs idées, et ils n'auraient pas même compris le dessein de former, à l'intention des âges futurs, une sorte d'*herbier* pour les études de mythologie comparée (1).

La connaissance de ces habitudes et de ces répugnances de la littérature arménienne rend d'autant plus digne d'attention le cachet polythéiste de la version arménienne d'*Ahikar*. Il est bien évident que, dans l'atmosphère toute chrétienne où il vivait, le traducteur arménien n'a pu avoir l'idée de polythéiser l'*Histoire d'Ahikar*, si tant est qu'elle ait été monothéiste à l'origine. La version arménienne, quelle qu'en soit la date, ne peut être que la traduction d'un vieux texte, — syriaque ou grec, comme tant d'autres écrits traduits en arménien, — et cette traduction, par une exception vraiment remarquable au sein de cette littérature tout imprégnée de christianisme, a été faite d'une façon servile, sans préoccupation aucune des idées religieuses. Aussi a-t-elle gardé, d'une manière incontestable, cette couleur polythéiste que des textes arméniens plus récents ont effacée par scrupule chrétien.

Effacée *complètement*, — si nous comprenons bien M. Conybeare (*loc. cit.*), — et non en partie seulement, comme l'ont fait les autres versions connues de l'*Histoire d'Ahikar*, syriaque, arabe, etc. Dans ces versions, en effet, le monothéisme est vraiment, qu'on nous passe l'expression, une *pièce* mise à un vieux vêtement. De païen qu'il était au début, Ahikar devient brusquement monothéiste, ou plutôt, après avoir invoqué ses dieux, il s'adresse tout d'un coup au Dieu unique, au vrai Dieu. C'est là un *correctif* évident, à l'usage de lecteurs monothéistes. Et, en toutes choses, — est-il besoin de le dire? — c'est ce qui a été corrigé qui est le primitif.

Nous reviendrons, du reste, sur cette question, que la suite de nos investigations éclairera de plus en plus, ce nous semble (2).

*
* *

Depuis la publication de la lettre de M. Bickell, d'intéressantes

(1) Voir, au mot *Armenische Sprache, Schrift und Literatur*, le très instructif travail de M. von Himpel, dans la seconde édition du *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*.

(2) Voir plus bas, pp. 78-79.

études sur l'*Histoire d'Ahikar* ont paru dans la *Byzantinische Zeitschrift* de 1892 et dans le Journal asiatique allemand de 1894; elles ont pour auteurs MM. Ernst Kuhn, professeur à l'université de Munich, Bruno Meissner, de l'université de Halle, et Lidzbarski, déjà mentionné (1).

Nous mettrons à profit toutes ces ressources, ainsi que les pages très instructives que jadis, en 1859, Théodore Benfey a consacrées à Ahikar dans un travail d'ensemble sur les contes, indiens ou autres, où le héros doit deviner des énigmes (2).

Mais nous croyons avoir en plus quelques éléments nouveaux à introduire dans le débat.

III

L'« HISTOIRE DU SAGE AHIKAR » ET LA « VIE D'ÉSOPE LE PHRYGIEN ».

Ce qui est connu de longue date, dans le monde de l'érudition orientale, c'est la relation étroite qui existe entre l'*Histoire d'Ahikar* et cette *Vie d'Ésope le Phrygien* que nous avons tous lue en tête des *Fables* de La Fontaine : dans cette prétendue *Vie*, les aventures d'Ésope à la cour du roi de Babylone et à celle du roi d'Égypte ne sont autre chose, en effet, que notre *Histoire d'Ahikar*, sauf les noms des personnages.

Cette quasi-identité, fort intéressante à constater, avait été vue très nettement, dès le commencement du dix-huitième siècle, par le célèbre orientaliste J.-S. Assemani. Dans sa *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, publiée à Rome de 1719 à 1728, il s'exprime ainsi (III, 1,286) : « *De Hicaro eadem fere narrantur quæ de Æsopo Phrygio* » (3).

C'est là ce dont chacun peut se rendre compte aisément, en relisant, dans la bonne prose de La Fontaine, cette *Vie d'Ésope le Phrygien*, jadis attribuée au moine grec Planude (4). Tout *Ahikar* se retrouve dans les aventures d'Ésope chez Lycérus de Babylone et

(1) Dans la *Byzantinische Zeitschrift* (I, 1894, pp. 127 seq.), E. Kuhn, *Zum weisen Akyrios*. — Dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgentændischen Gesellschaft* (XLVIII, 1894) B. Meissner, *Quellenuntersuchungen zur Haikârgeschichte* (pp. 181 seq.); M. Lidzbarski, *Zum weisen Achikâr* (pp. 671 seq.)

(2) Th. Benfey, *Die Kluge Dirne. Die indischen Mærchen von den klugen Rætselræsern und ihre Verbreitung über Asien und Europa*. — Ce travail, d'abord publié dans la revue *Ausland* de 1859, a été réimprimé dans les *Kleinere Schriften* mentionnés plus haut.

(3) Cité par M. E. Kuhn dans l'article mentionné ci-dessus.

(4) La question de savoir quel est l'auteur de cette prétendue Vie d'Ésope est loin d'être résolue (Voir Karl Krumbacher : *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édition, Munich, 1897, p. 897)

Nectanébo d'Égypte : d'abord le sage conseiller du roi (ici de Babylone et non de Ninive) ; — son fils adoptif, qui paie ses bienfaits d'ingratitude et le perd auprès du roi, par les mêmes moyens que dans *Ahikar,* « en contrefaisant des lettres par lesquelles il semblait qu'Ésope eût intelligence avec les rois qui étaient émules de Lycérus » : — l'officier chargé de le faire mourir lui sauvant la vie et « le nourrissant longtemps dans un sépulcre ». Puis vient la lettre du roi d'Égypte, défiant le roi de Babylone de lui envoyer des architectes qui sussent bâtir une tour en l'air, et, de plus, un homme prêt à répondre à toutes sortes de questions. Mêmes solutions données, par Ésope que par Ahikar, des difficultés et des énigmes proposées par le roi d'Égypte.

Nous ferons toutefois remarquer que deux des épreuves imposées à Ahikar manquent dans la *Vie d'Ésope :* le rédacteur grec les a sans doute jugées trop enfantines. En outre, quant à la punition de l'ingrat, cet écrivain a beaucoup adouci l'âpreté de l'*Histoire d'Ahikar.* Lorsque l'ingrat est livré à Ésope par Lycérus, « Ésope le reçut comme son enfant, et, pour toute punition, lui recommanda d'honorer les dieux et son prince ; se rendre terrible à ses ennemis, facile et commode aux autres ; bien traiter sa femme, sans pourtant lui confier son secret ; parler peu et chasser de chez soi les babillards, » etc., etc. Bref, toute une série de maximes qui peuvent être fort bonnes en elles-mêmes, mais qui ont le tort de n'être aucunement *en situation ;* car elles correspondent tout à fait à celles qu'Ahikar, cette source intarissable de préceptes et de proverbes, versait dans l'oreille plus ou moins attentive de Nadan, *en de tout autres circonstances,* c'est-à-dire alors qu'il faisait son éducation. Les maximes blessantes dont Ahikar crible le coupable, après l'avoir préalablement fait rouer de coups, viennent dans l'histoire d'une façon bien autrement naturelle. Le rédacteur grec, les ayant supprimées parce qu'il les trouvait avec raison dures et cruelles, indignes d'un sage, a eu la malencontreuse idée de chercher à les remplacer en transportant dans ce chapitre ce qui appartient essentiellement à un autre. Il y a certainement, en cet endroit de la *Vie d'Ésope*, une maladresse d'arrangeur.

IV

QU'EST-CE, AU FOND, QUE L'HISTOIRE DU SAGE AHIKAR?

L'ouvrage auquel le *Livre de Tobie* paraît faire allusion et dont le principal personnage vient jouer un rôle auprès du vieux Tobie et de

son fils, existe donc sous deux formes : Ésope est le *double* d'Ahikar.

Mais, ces aventures, communes aux deux sages antiques, ces aventures dont le *Livre de Tobie* mentionne brièvement la plus tragique, ont-elles quelque chose, la moindre chose d'historique? La réponse à cette question aura des conséquences nullement indifférentes, car elle nous fixera sur la portée qu'il convient d'attribuer à l'introduction de ce personnage d'Ahikar dans le *Livre de Tobie* et aux allusions qui paraissent avoir été faites à l'*Histoire d'Ahikar* par l'écrivain juif.

Nous prions ici le lecteur de bien vouloir nous accompagner sur un terrain où, croyons-nous, il ne sera pas inutile de l'avoir introduit, le domaine de ce qu'on appelle aujourd'hui le *folk-lore*, c'est-à-dire notamment le domaine des contes populaires communs à tant de nations. L'*Histoire du Sage Ahikar*, en effet, est au fond un arrangement, une *adaptation* littéraire de vieux contes orientaux. C'est dire qu'il n'y entre pas une parcelle de vérité historique.

M. Bickell se demandait, dans une lettre citée plus haut, si l'on ne pourrait pas trouver « quelque chose d'analogue à cette histoire (d'Ahikar) dans la littérature indienne ». La réponse, c'est qu'il est possible, en effet, de signaler, dans cette masse de contes qui ont été recueillis dans l'Inde ou qui, du grand réservoir indien, ont ruisselé dans toutes les directions et jusqu'aux extrémités de notre Europe, non seulement l'existence des divers éléments de l'*Histoire d'Ahikar*, mais aussi celle du cadre même dans lequel ces éléments sont disposés (1).

§ 1

LE CADRE DE L'HISTOIRE D'AHIKAR ET LES CONTES ORIENTAUX.

Il importe d'insister particulièrement sur cette question du cadre de l'*Histoire d'Ahikar*. Loin d'avoir été fabriqué, comme tel jugement précipité a pu l'affirmer, avec deux ou trois phrases du *Livre de Tobie*, ce cadre a été emprunté, dans ses grandes lignes, au vieux fonds des contes orientaux.

Dans l'Inde, il s'offre à nous sous deux formes, très voisines l'une de l'autre et pourtant distinctes. Ici, comme on peut si souvent le remar-

(1) Sur la question des migrations des fictions indiennes à travers le monde, nous ne pouvons que renvoyer à l'introduction et aux remarques de nos *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers* (Paris, 1886, librairie E. Bouillon, 2 vol.), ainsi qu'à nos deux mémoires présentés, le premier au Congrès international des traditions populaires, de 1889 : *L'origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang* (même librairie); — le second, au Congrès scientifique international des catholiques, de 1894 : *Les contes populaires et leur origine. Dernier état de la question* (même librairie).

quer en cette matière, plusieurs rameaux parallèles sont sortis d'une même tige.

Nous avons à citer d'abord un conte assez court, mais très digne d'attention, qui a été fixé par écrit, il y a déjà bien des siècles, et qui fait partie du livre sanscrit la *Çoukasaptati*, « Les soixante-dix histoires du Perroquet » (1).

Ce conte met en scène un personnage historique, le roi indien Nanda, contemporain d'Alexandre le Grand, comme *Ahikar* et *Ésope* mettent en scène un Sennachérib ou un Nectanébo. Ce Nanda, tel que le représente le conte, est un souverain puissant, qui a beaucoup de vassaux; mais il pressure impitoyablement ses sujets. Son premier ministre, le sage Çakatàla, aux conseils duquel il doit ses succès, lui ayant adressé des remontrances, il le fait jeter *dans un trou profond et ténébreux*, et, après un assez long temps, le bruit se répand partout que le ministre, l'habile ministre, est mort. Un des rois vassaux de Nanda veut s'assurer si cela est vrai : dans ce but, il envoie à Nanda deux cavales, absolument semblables, en lui demandant de dire laquelle est la mère et laquelle est la fille. Personne de ceux auprès desquels Nanda va chercher conseil ne peut répondre à la question. Alors il regrette amèrement le sage Çakatàla. Il s'informe et découvre que son ancien ministre n'est pas mort. Il le fait ramener à la lumière du jour, et le ministre donne la réponse demandée. — Un autre roi vassal, désireux, lui aussi, de secouer le joug s'il était sûr que Nanda n'eût plus son ministre pour l'inspirer, envoie, de son côté, à Nanda un bâton, tout entouré de bandelettes, en lui demandant de dire lequel des deux bouts est la racine et lequel, la tête. Çakatàla, en jetant le bâton dans l'eau remarque quelle partie enfonce le plus, et découvre ainsi que c'est la racine. — Les deux rois, quand leurs envoyés leur ont rapporté les réponses, jugent qu'il est plus prudent de rester soumis à Nanda et de continuer à lui payer tribut (2).

(1) Demetrios Galanos, Χιτοπαδάσσα καὶ Ψιτταχοῦ Μυθολογίαι Νυκτεριναί (Athènes, 1851), p. 61-63. — Richard Schmidt, *Die Çukasaptati* (*textus simpticior*) *aus dem Sanskrit übersetzt* (Kiel, 1894), p. 68 seq.

(2) Un conte populaire indien recueilli dans le nord de l'Inde, à Mirzapour, et publié récemment dans la revue *North Indian Notes and Queries* (année 1893, liv. de novembre, p. 139, n° 291), développe un thème analogue, mais de couleur plutôt gaie que tragique. Lui aussi affuble un de ses personnages d'un nom historique, mais d'époque bien plus récente que l'époque de Nanda, le nom d'Akbar, le célèbre empereur mogol de Lahore au seizième siècle.

Voici ce conte, en quelques mots : Birbal, l'habile conseiller d'Akbar, craignant un jour de tomber en disgrâce auprès de son maître, s'enfuit dans un autre royaume, dont le souverain, vassal d'Akbar, lui donne un honorable emploi. — Pendant son absence, Akbar se voit fort embarrassé en présence d'une fâcheuse affaire dans laquelle il s'est étourdiment engagé et qui est de nature à compromettre son prestige royal. « Si seulement j'avais Birbal! » se

Le « trou profond et ténébreux » va encore se rencontrer dans un autre conte oriental où, de plus, le trait du défi entre rois est présenté d'une façon bien plus nette que dans le conte du vieux recueil sanscrit de la *Çoukasaptati*. C'est un conte populaire des tribus tartares de la Sibérie méridionale (région de l'Altaï), publié en 1866 à Saint-Pétersbourg par M. W. Radloff dans son immense recueil *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stæmme Süd-Sibiriens* (tome I, pp. 197 seq.). Et l'on peut affirmer que les peuplades tartares de toute la Sibérie du Sud ont reçu, les unes avec le bouddhisme, les autres avec le mahométisme, un grand nombre de contes provenant originairement de l'Inde.

Un certain prince, nommé Yæræn Tchætehæn, reçoit, un jour, d'un autre prince une lettre ainsi conçue : « Ne nous battons pas l'un contre l'autre, mais proposons-nous l'un à l'autre des énigmes à résoudre. Si tu les résous toutes, je me soumettrai à toi avec mon peuple; si tu ne les résous pas, je te prendrai ton peuple. » Yæræn Tehætsehæn a le dessous, et l'autre prince le fait jeter dans un trou, profond de soixante-dix brasses. Le prisonnier parvient à envoyer dans son pays, par l'entremise d'oies sauvages compatissantes qui ont entendu ses plaintes, — nous sommes ici en plein conte bleu, — un écrit où, à mots couverts, il raconte sa triste aventure. Seule sa bru, jeune femme très intelligente que le prince a fait épouser à son fils, d'esprit borné, pénètre le sens de cette missive. Elle s'habille en homme et se rend chez le prince ennemi qui, à elle aussi, propose des énigmes. Mais elle en sait plus long que lui. Elle délivre son beau-père, met le prince à sa place dans le trou et s'empare de tout ce qu'il possédait.

On a pu remarquer que, dans ce conte tartare de Sibérie, le rôle du « sage ministre » est en partie joué par une jeune femme avisée, la bru du prince (1). Ce trait figure dans un autre conte oriental, venu de l'Inde, non plus par transmission orale de proche en proche, mais par voie littéraire directe, dans un récit faisant partie du *Djangloun* thibétain, collection de légendes et autres documents bouddhiques, tiré des livres sacrés du pays, lesquels, eux-mêmes, ont

dit-il. Pour découvrir le lieu où Birbal s'est réfugié, il envoie à tous les rois ses vassaux une même lettre, leur demandant de lui rendre certain service, en réalité impossible. Comme il le prévoyait, ses vassaux ne savent que répondre. Seul, le roi qui a donné asile à Birbal et qui a consulté celui-ci, se tire adroitement d'affaire par une plaisanterie. Alors Akbar est certain que c'est chez ce roi qu'il faut aller chercher Birbal, et, quand il l'a ramené dans sa capitale, Birbal l'aide à sortir d'embarras.

(1) Nous retrouverons encore, dans la suite de notre travail, cette même bru du prince sibérien; car nous n'avons donné ici que la seconde partie du conte, et la première présente tel trait qu'il sera intéressant de rapprocher de certain passage d'*Ahikar*.

été traduits d'originaux indiens à une époque très reculée. Th. Benfey (p. 172 seq.) donne, de ce livre, un extrait que nous pouvons résumer ainsi :

Deux rois sont en désaccord et en querelle. Un jour, il vient à l'idée de l'un d'eux de s'assurer si, oui ou non, son adversaire a un ministre sage et d'esprit pénétrant. Dans ce but, il lui fait successivement poser, par trois envoyés, trois questions, dont deux sont exactement celles de la *Çoukasaptati* indienne au sujet des cavales et du bâton. Mais, dans le récit thibétain, ce n'est pas le ministre qui trouve lui-même la réponse à ces diverses questions; c'est sa bru, Viçâkhâ, qui, le voyant embarrassé, lui *souffle* ces réponses (1). Finalement l'autre roi se dit que son adversaire a un très sage ministre, et il lui promet, en lui envoyant des présents, de vivre en paix avec lui à l'avenir.

Du Thibet, pour terminer, revenons dans l'Inde : nous allons y rencontrer, bien nettement formulé, ce fameux thème des *défis entre rois,* dans un conte populaire de la région septentrionale, où le sage ministre est remplacé, — encore une variante, — non par sa bru, mais par un jeune garçon qui deviendra le gendre du roi (*North Indian Notes and Queries*, septembre 1895, p. 101, n° 253).

« Un jour, l'empereur de Roum était endormi dans son palais, avec l'impératrice à ses côtés et un jeune garçon, fils d'un de ses esclaves, à ses pieds. Le garçon eut un rêve, et il songea que la fille du roi de Balkh lui frottait les pieds, tandis que la fille de l'empereur de Roum se tenait debout près de lui avec de l'eau dans une coupe d'or. Quand il s'éveilla, il se mit à rire, et l'empereur lui demanda pourquoi il riait. Le jeune garçon ne voulut pas le dire, et l'empereur fut si fâché qu'il ordonna de le pendre. Mais, comme l'enfant demandait grâce, l'empereur se contenta de le faire mettre dans un cachot, sous bonne garde. »

Quelque temps après, le roi de Balkh envoie à l'empereur trois cavales avec une lettre disant que, « si l'empereur ne pouvait donner réponse, son royaume lui serait enlevé ». Dans ce conte (comme dans les contes précédents, comme aussi dans *Ahikar-Ésope*), tout le monde à la cour cherche en vain à résoudre la question, qui est la même que celle de la *Çoukasaptati* et du *Djangloun*. A la fin, le jeune garçon, ayant été informé de ce qui se passait, fait savoir à son maître qu'il se chargeait de l'affaire; son offre est acceptée, et il réussit. —

(1) Cette Viçâkhâ est célèbre dans la littérature sacrée des Bouddhistes. Th. Benfey cite à ce sujet (*loc. cit.*, pp. 169-172) de longs passages d'un second livre thibétain où figurent également les cavales et le bâton. Voir aussi les extraits que Spence Hardy donne de livres bouddhiques de l'île de Ceylan, dans son *Manual of Buddhism* (1853), p. 220.

Puis vient la question au sujet du bâton (ici de trois bâtons, pour chacun desquels il faut dire de quelle partie de l'arbre il a été pris). Le jeune garçon devine encore. — Enfin le roi de Balkh écrit à l'empereur « qu'il a un singe, plus avisé que n'importe qui au monde, et que, si l'empereur ne peut trouver quelqu'un en état de vaincre ce singe, il deviendra son serviteur ». Le jeune garçon est envoyé à Balkh (comme Ahikar ou Ésope en Égypte), et le singe doit confesser qu'il est battu. Le roi de Balkh est si charmé du jeune garçon, qu'il lui donne sa fille en mariage. De son côté, l'empereur lui fait aussi épouser sa fille. « Et la fille du roi de Balkh avait coutume de frotter les pieds du jeune garçon, et la fille de l'empereur de Roum lui apportait de l'eau dans une coupe d'or. Et le jeune garçon dit à l'empereur : « Mon rêve est accompli, et vous voyez maintenant pourquoi j'ai ri. »

Ce curieux conte indien a pénétré en Europe, comme tant d'autres, en se modifiant, bien entendu, sur le point de la polygamie du héros. Il forme la première partie d'un conte valaque et de deux contes hongrois. Obstination du jeune garçon à refuser de raconter le rêve où il se voit roi; — sa condamnation par le roi à être muré vivant dans une tour (où la fille du roi vient secrètement lui apporter à manger); — chevaux envoyés par un puissant souverain ennemi avec ordre de les ranger selon leur âge; — solution de cette question par le prisonnier, qui dit à la princesse comment il faut s'y prendre; — puis question relative au bâton, également résolue par le jeune homme : tous ces épisodes de ces trois contes européens correspondent bien au conte indien (1).

*
* *

Pour compléter cette section de notre travail, il convient de faire

(1) Th. Benfey, qui a signalé ces contes européens (*loc. cit.*, pp. 199-205), ne pouvait pas connaître, en 1859, le conte indien que nous avons découvert dans une revue de 1895. — Nous ferons observer que le conte hongrois cité par lui est bien moins bon, comme forme et comme fond, qu'un second conte hongrois, traduit en anglais dans les *Folktales of the Magyars*, publiés par W. H. Jones et Lewis L. Kropff (Londres, 1889). Ce second conte se trouve à la page 117; le premier, à la page 232. — Dans tous ces contes européens, l'introduction est un peu différente de celle du conte indien : le jeune garçon a d'abord refusé de raconter à ses parents un rêve, qu'il refuse ensuite de raconter au roi. Mais (chose curieuse et qui montre, une fois de plus, que l'on finira par découvrir dans l'Inde non pas seulement tous les thèmes de nos contes populaires européens, mais les variantes elles-mêmes de ces thèmes), une autre version indienne de notre conte, provenant également de l'Inde septentrionale (*loc., cit.*, p. 100, n° 252), commence par le refus du jeune garçon de dire *à sa mère* pourquoi il a ri en se réveillant : le jeune garçon est ensuite conduit chez le *kotwal* (officier de police), qui ne réussit pas davantage à lui arracher son secret, puis enfin devant le roi.

observer que, vers le commencement de notre ère, certains auteurs grecs ou écrivant en grec ont raconté diverses histoires, dont la scène est toujours placée en dehors du monde hellénique, et qui parlent des *défis entre rois*, cet élément si important de l'*Histoire d'Ahikar*.

Ainsi, le Juif Josèphe, qui a vécu de l'an 37 à l'an 95 de notre ère approximativement, rapporte dans ses *Antiquités judaïques* (VIII, 5) un passage de l'historien grec Menander qui prétend avoir lu dans les archives tyriennes (τὰ Τυρίων ἀρχεῖα) qu'au temps du roi Hiram il y avait à Tyr « un jeune garçon, du nom d'Abdemonos, qui résolvait constamment les questions posées par Salomon, roi de Jérusalem ». — A beau mentir qui vient de loin et qui raconte, lui Grec, à la *Græcia mendax* ce qu'il aurait trouvé dans des documents phéniciens; mais le passage de Menander n'en est pas moins précieux, en ce qu'il montre qu'à cette époque reculée existait en Orient ce conte des défis entre rois.

Ce même Josèphe cite encore un autre écrivain grec, Dîos, lequel donne ce même conte d'une façon plus explicite et qui précise le rôle du « jeune garçon » dans les défis entre Hiram et Salomon. « Il dit, « — c'est Josèphe qui parle, — que Salomon, qui régnait alors à Jé- « rusalem, avait envoyé à Hiram des énigmes, avec prière de lui en « envoyer à son tour : celui qui ne devinerait pas devait payer une « amende. Hiram, ayant accepté la condition et n'ayant pu donner « les réponses, avait dû payer une grosse somme. Plus tard, grâce à « un certain Abdemon, Tyrien, il avait résolu les questions qui « lui étaient proposées, et en avait proposé d'autres à son tour, qui « avaient mis Salomon dans l'embarras, de sorte que ce dernier avait « dû verser à Hiram beaucoup d'argent. » « Voilà ce que dit Dîos, » ajoute Josèphe, qui paraît lui-même ne pas avoir grande créance en cette histoire, ou plutôt en ce conte, peut-être un peu par orgueil juif, froissé de la victoire finale d'Hiram.

Presque à la même époque que Josèphe, Plutarque (50 à 138 ou 140 de notre ère) mettait, dans son *Banquet des Sept Sages*, un défi adressé par le roi d'Éthiopie au roi d'Égypte Amasis : ce dernier était sommé de « boire la mer ». L'enjeu était la perte ou le gain de plusieurs villes, soit de l'Éthiopie, soit de l'Égypte. Le sage Bias, consulté par Amasis, lui conseille de dire que l'Éthiopien doit, préalablement à toutes choses, empêcher les fleuves de se déverser dans la mer : il s'agit, en effet, de boire la mer telle qu'elle est actuellement et non telle qu'elle sera plus tard (1).

(1) « Boire la mer » se trouve aussi dans la *Vie d'Ésope le Phrygien*, dans la première partie (celle qui ne correspond pas à l'*Histoire d'Ahikar*), et la solution c'est également

On le voit : dans Plutarque comme dans les historiens grecs cités par Josèphe, c'est entre souverains *orientaux* qu'ont lieu les défis.

§ 2

LES ÉPISODES DE L'HISTOIRE D'AHIKAR ET LES CONTES ORIENTAUX.

La question du cadre de l'*Histoire d'Ahikar* était, nous l'avons dit, la plus importante.

La voici, ce nous semble, un peu élucidée.

Mais il n'est nullement sans intérêt, toujours au point de vue de l'origine de l'*Histoire d'Ahikar*, d'examiner les épisodes, les détails que l'auteur a disposés dans son cadre. Là encore, nous pourrons constater que c'est le vieux fonds des contes orientaux qu'il a mis à contribution.

Prenons d'abord l'épisode, si caractéristique, du château à bâtir dans les airs.

Nous demanderons à un conte populaire du nord de l'Inde, actuellement vivant, de nous faire connaître cet épisode d'une manière qui reproduise plus fidèlement qu'*Ahikar-Ésope* l'idée de l'inventeur, du conteur primitif inconnu de ce récit.

Mais il importe avant tout d'aborder une objection toute naturelle. Comment, dira-t-on, tel conte recueilli de notre temps peut-il être considéré comme plus ancien dans sa teneur que tel récit, traitant le même sujet et fixé littérairement, il y a des siècles?

Essayons de faire comprendre ici à tant d'hommes intelligents qui n'ont jamais mis le pied dans le domaine des contes populaires, qu'il faut, avant de s'y aventurer, laisser complètement de côté les idées, les règles, qui guident les critiques, quand ils éditent un auteur classique, Virgile, par exemple, ou Cicéron. — Virgile a écrit tel poème; Cicéron, tel discours : le texte a été fixé par eux-mêmes. Et, plus sont anciens les manuscrits reproduisant ce texte, plus on a chance de rencontrer l'œuvre dans sa pureté originaire. — Il en est bien autrement des contes populaires. Il n'ont pas été fixés une fois pour toutes;

un jeu d'esprit, le même que dans Plutarque. Ce jeu d'esprit a passé de main en main pendant des siècles, et il est arrivé jusque chez les Aïnos, peuplade à moitié sauvage habitant une des îles de l'archipel du Japon : « Certainement je boirai la mer; mais, d'abord, empêchez les fleuves de couler dedans. » (*Folk-lore Journal*, 1888, p. 33.) Nous l'avons rencontré aussi dans l'Inde (E.-J. Robinson, *Tales and Poems of South India*, 1886, p. 37). — M. W.-A. Clouston, dans ses *Popular Tales and Fictions* (1886, p. 101, 105-107, 112), a donné plusieurs spécimens de cette facétie, recueillis un peu partout.

ils vivent, ils se transforment en mieux ou en pire, comme tout être vivant; ils volent de bouche en bouche, de pays en pays; rien n'est là qui puisse contrôler l'exactitude de la transmission. C'est pur hasard si le récit oral que vous recueillez ici ou là reflète exactement ou non le récit du conteur ou des conteurs primitifs. — Sans doute, à diverses époques, parfois extrêmement anciennes, plusieurs de ces contes oraux ont été fixés par écrit : la fable de *Psyché*, par exemple, n'est autre qu'un conte populaire rédigé au deuxième siècle de notre ère par le rhéteur africain Apulée; mais cette fable de *Psyché* altère complètement le conte primitif sur un point important, on peut dire sur un point capital, que nombre de contes, recueillis en notre siècle dans les contrées les plus diverses, ont conservé fidèlement (1); d'autres ouvrages littéraires ne reflètent pas plus exactement tel ou tel récit populaire primitif.

Pourquoi? C'est que le conte oral que le littérateur a noté était peut-être déjà altéré. Car, même il y a deux mille ans, le conteur auquel s'est adressé l'écrivain ne possédait peut-être qu'une forme défectueuse du récit, et il la transmettait telle quelle, tandis qu'une bonne forme existait peut-être chez un autre conteur, que le littérateur n'a pas connu. — D'autre part, le littérateur (et Apulée est dans ce cas) peut avoir altéré systématiquement, dans un but plus ou moins littéraire, une bonne forme orale qui lui avait été transmise par un conteur.

La forme *primitive* est logique. On ne commence point par l'illogique et l'incohérent. Les nègres d'Afrique, qui ne comprennent pas bien les contes apportés chez eux par des races supérieures, gâtent tout, quand ils veulent les raconter à leur tour. Et ces contes dénaturés sont évidemment tout ce qu'il y a de moins primitif.

Voyons maintenant notre conte du Nord de l'Inde, recueilli dans le district de Lucknow (*North Indian Notes and Queries*, janvier 1896, p. 177, n° 478).

Akbar, — ici encore les conteurs mettent en scène le célèbre empereur mogol (voir plus haut, p. 63, note 2), — Akbar appelle un jour près de lui son conseiller Birbal et lui dit : « Procurez-moi des maçons qui me construisent une maison entre ciel et terre ». Quand Birbal entend cet ordre, il tombe dans un profond chagrin. Sa fille lui dit de se rassurer : qu'il demande un délai à l'empereur, et elle arrangera tout. — Le délai obtenu, la jeune fille achète des perroquets, et cha-

(1) On peut voir, à ce sujet, l'étude rapide que nous avons faite de la fable de *Psyché*, à l'occasion d'un de nos *Contes populaires de Lorraine* (*op. cit.*, II, p. 224-230).

que jour elle leur apprend à réciter deux petits vers dont le sens est ceci : « Apportez des briques et du mortier, et nous bâtirons l'*Imámambára.* » Quand les perroquets savent bien leur leçon, Birbal va trouver l'empereur, et, pendant qu'ils sont assis l'un près de l'autre, voilà qu'une bande de perroquets passe au-dessus du palais en criant : « Apportez des briques et du mortier, et nous bâtirons l'*Imámambára* ». Quand Akbar entendit ces cris, dit le conte, il demanda ce que cela voulait dire, et Birbal répondit : « Les maçons sont prêts. Si Votre Majesté fait apporter les matériaux, ils vous bâtiront une mosquée (*sic*) entre ciel et terre. » L'empereur rit et dit : « Vous pouvez rappeler vos maçons. Qui est-ce qui veut qu'on bâtisse une semblable mosquée? »

Comme cette plaisanterie *en action* est alerte et spirituelle dans sa simplicité! « J'ai ri; me voilà désarmé », pouvait dire Akbar. Mais dans *Ahikar-Ésope,* le littérateur a mis sa main peu légère sur cette fantaisie ailée, et il n'a pas manqué de l'alourdir, de la *matérialiser* en quelque sorte. Il a voulu, avec tout son appareil d'aigles, de corbeilles, de *ballons* (θύλακες), enlevant les enfants dans les airs, lui donner une quasi-vraisemblance, une allure quasi scientifique; et, comme résultat, sa gravité professorale réussit tout simplement à provoquer chez le bon La Fontaine cette réflexion naïve : « chose difficile à croire (1) ».

M. Meissner (*loc. cit.*, p. 194) nous apprend que cette même histoire du château en l'air a pénétré dans le *Talmud* (*Bechor*, 8b), où elle a pris une couleur religieuse, pour la glorification de certain docteur juif. Le héros de ce petit récit est Rabbi Josua ben Chanania, contemporain de l'empereur Hadrien. Un jour qu'il disputait avec des philosophes païens, ceux-ci lui disent : « Bâtis-nous une maison en l'air. » Alors, dit le *Talmud*, « il prononça le *Sem* (le tétragramme « divin), s'éleva en l'air et resta suspendu entre ciel et terre. Puis il « leur cria : « Apportez-moi des briques et du mortier. »

*
* *

Nous avons dit plus haut que le rédacteur de la Vie d'Ésope a supprimé, sans doute comme trop puériles, deux des épreuves imposées à Ahikar par le roi d'Égypte. C'est une raison de plus pour nous de nous y arrêter un instant; car notre but, — en considération duquel

(1) Dans un conte du Bêloutchistan, venant certainement de l'Inde (*Folk-Lore*, année 1892, pp. 525 seq.), il est question d'un « palais à bâtir avec le ciel pour fondations », et le héros se tire d'affaire d'une manière analogue à celui du conte indien.

le lecteur, nous l'espérons, aura bien voulu nous suivre patiemment à travers ce qui, au premier abord, peut paraître des longueurs, — c'est d'établir jusqu'à l'évidence que, dans l'*Histoire d'Ahikar,* il n'entre pas un seul élément historique, et que tout y est de source populaire.

Les épreuves dont il s'agit sont les suivantes : recoudre une meule brisée et faire des cordes avec du sable. Ici encore, nous sommes dans le domaine des contes populaires.

Au sujet de la meule, Ahikar répond au roi d'Égypte, en lui montrant du doigt une autre pierre aussi dure : « Je suis étranger et je n'ai point apporté ici mes outils : fais-moi d'abord tirer de cette pierre des alènes, des ciseaux et tout ce qu'il faut pour recoudre la meule. » Pharaon se met à rire et exprime son admiration pour l'esprit d'Ahikar.

D'après M. Meissner (*loc. cit.*), le *Talmud* met encore cette repartie sur le compte de Rabbi Josua ben Chanania. « Nous avons une meule brisée », lui disent les philosophes ses adversaires, « recouds-la. » — « Tirez-m'en d'abord du fil, et je la recoudrai. »

Dans un livre persan de contes, dérivé de l'Inde, le *Sindibad-Nama,* il s'agit de faire des culottes et une chemise avec un morceau de marbre. « Faites-moi d'abord un fil de fer (*sic*) pour coudre tout cela (1) ».

Dans l'introduction du conte des Tartares de la Sibérie méridionale, dont nous avons précédemment résumé la dernière partie, un prince envoie au père de l'héroïne trois pierres, en lui ordonnant d'en faire une paire de bottes, et cela en trois jours. Quand il arrive pour voir si son ordre a été exécuté, il trouve la jeune fille en train de ramasser du sable. « Que fais-tu là? — Je ramasse du sable pour en faire du fil. — Qui donc a jamais fait du fil avec du sable? — Qui donc a jamais fait des bottes avec des pierres? » Le prince rit tout bas et se réjouit de pouvoir donner à son fils une femme aussi avisée.

Le *Talmud*, encore le *Talmud,* nous fournira un parallèle à ce conte sibérien (W.-A. Clouston, *op. cit.*, II, p. 112). C'est l'histoire d'un Athénien qui, se promenant dans les rues de Jérusalem et voyant un tailleur à l'ouvrage, ramasse un mortier brisé et demande facétieusement au tailleur de mettre une pièce à ce mortier. « Volontiers », répond le tailleur, en ramassant une poignée de sable et la présentant au mauvais plaisant, « très volontiers, si vous avez d'abord la bonté de me faire un peu de fil avec ceci ».

(1) W.-A. Clouston, *Popular Tales and Fictions* (Londres, 1887, II, p. 106).

Nous voici tout naturellement amenés à la « corde de sable » de l'*Histoire d'Ahikar*.

Dans un récit indien, importé chez les Thibétains par la voie littéraire et inséré dans le livre sacré bouddhique le *Kandyour*, se trouve aussi l'ordre de faire une corde de sable, longue de mille aunes. « Envoyez une aune d'une semblable corde pour modèle », telle est la réponse.

Et c'est la bonne, la primitive, et l'auteur d'*Ahikar* l'avait d'abord donnée, ainsi que le montre le texte syriaque publié par M. Dillon, mieux conservé sur ce point que les autres textes : « Donne ordre, Seigneur, répond Ahikar au roi d'Égypte, qu'une corde de sable me soit apportée de tes magasins, afin que je puisse en faire d'autres sur ce modèle. » Mais immédiatement reparaît le littérateur, avec la transformation qu'il essaie d'un jeu d'esprit, d'une riposte preste et dégagée de tout pédantisme en une lourde machine à prétentions scientifiques. Il suppose d'abord, contrairement à ce qu'on peut appeler la poétique du genre, que le roi d'Égypte ne se tient pas content de la réponse et qu'il exige l'exécution de son ordre. Et alors vient toute une description que nous donnerons d'après la traduction française des *Mille et une Nuits*. Ahikar se fait apporter deux câbles, « et, quand on les eut apportés, il sortit de la salle, fit au mur, qui était exposé au midi, deux trous de la grosseur des câbles et prit une poignée de sable. Le soleil étant parvenu à une certaine hauteur, ses rayons s'introduisirent par les trous. Hicar (Ahikar) jeta du sable au devant des rayons qui formaient des images allongées semblables à des câbles, et dit au roi de faire prendre les câbles par des esclaves. Pharaon trouva la ruse ingénieuse... »

Heureusement pour La Fontaine, cet épisode de la corde de sable ne se trouve pas dans la *Vie d'Ésope*. Cela lui a épargné une seconde réflexion dans le genre de celle que nous avons rapportée à propos du château en l'air.

*
* *

Un autre thème emprunté aux contes populaires a été mieux arrangé dans *Ahikar* et dans *Ésope*. Voici le passage, très bien résumé par La Fontaine :

Un des amis du roi d'Égypte Nectanébo « s'avisa de demander à

(1) A. Schiefner, *Indische Erzählungen*, dans les *Mélanges asiatiques* de l'Ac. des sc. de Saint-Pétersbourg (VII, p. 686 seq.).

Ésope qu'il leur fît des questions de choses dont ils n'eussent jamais entendu parler. Ésope écrivit une cédule, par laquelle Nectanébo confessait devoir deux mille talents à Lycérus (le roi de Babylone). La cédule fut mise entre les mains de Nectanébo toute cachetée. Avant qu'on l'ouvrît, les amis du prince soutinrent que la chose contenue dans cet écrit était de leur connaissance. Quand on l'eut ouverte, Nectanébo s'écria : « Voilà la plus grande fausseté du monde; je vous « prends à témoins tous tant que vous êtes. — Il est vrai, repartirent-« ils, que nous n'en avons jamais entendu parler. — J'ai donc satis-« fait à votre demande, » reprit Ésope ».

Cette prétendue cédule du roi d'Égypte n'est pas mal imaginée; mais quand on est familier avec les contes populaires, on reconnaît vite qu'ici encore l'auteur a mis à profit un thème de conte populaire.

Sans nous étendre là-dessus, — car nous avons été déjà bien long, — il suffira de dire que cet épisode est une modification d'un thème bien connu, le *défi à qui mentira le mieux.*

Dans les contes se rattachant à ce thème, celui des deux adversaires qui entendra sans sourciller les bourdes les plus énormes débitées par l'autre, gagnera la partie; celui qui se laissera aller à protester, la perdra. Aussi l'habileté, à ce jeu, consiste à piquer au vif l'adversaire pour l'amener à s'oublier, comme s'oublie le roi d'Égypte en présence du gros mensonge (écrit, celui-là) d'Ahikar-Ésope (1).

V

CONSIDÉRATIONS FINALES.

Arrêtons-nous. Tout, ce nous semble, dans l'*Histoire d'Ahikar,* a été emprunté par le vieil auteur au répertoire des contes populaires. Les

(1) Comme spécimen de cette classe de contes, nous indiquerons seulement un conte lithuanien (A. Schleicher, *Litanische Mærchen,* Weimar, 1857, p. 37). Le défi a lieu entre un paysan et son seigneur, et l'enjeu est cent écus. Au bout d'un enchaînement d'aventures extravagantes, racontées par le paysan et que le seigneur a écoutées sans donner le moindre signe d'incrédulité, arrive l'histoire d'une certaine lettre, perdue par un chien qui s'enfuit pour ne pas être battu. « Et qu'y avait-il donc dans la lettre? dit le seigneur. — Il y avait que votre père a gardé les cochons chez mon père. — Ce n'est pas vrai, s'écrie le seigneur; tu mens. — Si vous dites que je mens, j'ai gagné. »

Il est à noter qu'un passage du *Talmud* (B. Meissner, *loc. cit.*) présente un souvenir confus de ce thème du défi à qui mentira le mieux. Dans ce passage, Rabbi Josua ben Chanania, — toujours lui, — raconte à ses adversaires les philosophes qu'il était une fois un mulet qui mit bas (premier mensonge). Et (second mensonge) « à son cou était pendu un « écrit où il était dit qu'un tel devait à la maison de mon père cent mille *zouz* ». Le récit tourne court. — La lettre du chien et l'écrit du mulet viennent très probablement de la même source.

déformations mêmes que certains thèmes ont subies en passant sous sa plume, ainsi que nous croyons l'avoir établi, en sont la preuve : on ne déforme que ce qui préexiste, c'est là une vérité presque trop vraie.

D'un bout à l'autre du récit, pas un fait historique, même arrangé, même dénaturé.

Cet *absolu* de nos conclusions étonnera certainement ceux de nos lecteurs qui n'ont point pratiqué les contes populaires.

On eût trouvé tout naturel de nous voir prendre vis-à-vis de l'*Histoire du Sage Ahikar* l'attitude que prennent les exégètes en face des *Évangiles apocryphes*. « Les exégètes, nous dira-t-on, admettent, eux, que, dans ces récits fabuleux qui se sont presque toujours proposé de combler ce que l'on considérait comme des lacunes dans les Évangiles canoniques, il peut se rencontrer çà et là quelque chose de vrai. Vous, vous ne faites qu'un *bloc* de l'*Histoire du Sage Ahikar* et vous rejetez tout. »

Il nous semble pourtant que les *Évangiles apocryphes*, si fabuleux qu'ils soient, ont quelque chose qui, dès le premier coup d'œil, les différencie profondément de l'*Histoire du Sage Ahikar :* ce quelque chose, c'est la personne *centrale*, aussi historique que divine, de Notre-Seigneur Jésus-Christ; c'est son entourage, non moins historique, la Vierge, les Apôtres, tous les personnages qui gravitent autour de lui.

Et puis, si fabuleux qu'ils soient, les *Évangiles apocryphes* n'ont pas rattaché à la personne du Sauveur, pour en faire *tout le cadre*, notez-le bien, *et tous les épisodes de sa vie*, de vieux contes que nous retrouvons dans l'Inde, au Thibet, en Sibérie, etc., et dont on recueillera certainement de nouveaux spécimens, à mesure que s'étendront les investigations dans ce domaine immense des contes populaires. Le cadre général, historique, de la vie de Jésus, les *Évangiles apocryphes* l'ont conservé, avec plus ou moins de fidélité, sans doute ; mais enfin ils étaient bien obligés de le conserver. Ce qu'ils ont inventé, c'est surtout ce qui entre dans ce cadre. Et encore, vu les conditions spéciales de leurs compositions, il ne serait pas impossible qu'au milieu d'une masse de fables, ils eussent mis quelques éléments historiques, que leur auraient fournis des traditions non consignées dans les Évangiles canoniques.

Le cadre de l'*Histoire du Sage Ahikar*, au contraire, c'est un cadre pour ainsi dire *international*, puisque, dans des contes de divers pays un cadre analogue a été pris pour grouper les épisodes du récit. On se rappelle ce cadre : la disgrâce du sage ministre, plongé dans un trou ténébreux, cru mort, puis rendu à la lumière parce que son maître a besoin de son ingéniosité pour répondre à des questions captieuses que

lui fait adresser, avec menaces expresses ou sous-entendues, un autre souverain, empressé de profiter de ce que l'habile conseiller a disparu; enfin le triomphe du *revenant*, qui résout en se jouant toute sorte de difficultés. — Et les épisodes, les détails qui entrent dans ce cadre, le château à bâtir en l'air, la meule à recoudre, la corde de sable à fabriquer, etc., appartiennent *tous* aussi au répertoire inépuisable des contes orientaux.

Fractionnez le *bloc*, si bon vous semble : chaque fragment n'en sera pas moins à rejeter, au point de vue de la vérité historique.

*
* *

Tout au plus le nom d'*Ahikar* peut-il avoir été emprunté à un personnage réel, — comme le nom de son maître *Sennachérib*, comme les noms des *Nanda* et des *Akbar* dans les contes indiens. — M. B. Meissner a relevé, en effet, dans la littérature grecque, le nom d'*Akikar* ou *Akhiakar*, donné comme le nom de certains personnages historiques ou passant pour tels.

Ἀχίκαρος était, paraît-il, d'après Diogène Laërce, qui vivait au troisième siècle de notre ère, le titre d'un écrit de Théophraste (né dans la seconde moitié du quatrième siècle avant notre ère), lequel écrit, aujourd'hui perdu, pouvait, il est vrai, n'avoir absolument rien d'historique (1). — Le géographe Strabon (premier siècle de notre ère) connaît, lui, un certain Ἀχαΐκαρος, qu'à propos de Moïse et du sacerdoce juif (liv. XVI, chap. II, 762), il nomme parmi les μάντεις, les devins célèbres. « Tels ont été (chez les Grecs), dit-il dans ce curieux passage, « Amphiaraüs, et Trophonius, et Orphée, et Musée;... *chez les Bospo-* « *rènes, Achaïcar* (παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαΐκαρος); chez les Indiens, « les Gymnosophistes; chez les Perses, les mages; chez les Romains, « les aruspices étrusques. Tel était Moïse et ses successeurs... » Quelle est la réalité historique de cet Achaïcar, l' « Orphée », le « Trophonius » des populations du royaume de Bosphore (Cimmérien), qui s'étendait dans une partie de la Russie méridionale actuelle (car ce sont ces populations que désigne le géographe grec)? C'est là, naturellement, ce que personne ne saurait dire (2). — Enfin Clément d'Alexandrie (fin du second siècle de notre ère et commencement du

(1) C'est au chapitre de ses *Vies des philosophes illustres* consacré à Théophraste (V, 50) que, dans la longue liste des ouvrages de cet écrivain, Diogène Laërce fait cette mention : Ἀκίκαρος α', « Acicaros, un [livre] ».

(2) M. Meissner a lu par erreur, dans ce texte de Strabon, « Bostréniens » au lieu de « Bosporènes », ramenant ainsi en Syrie cet Achaïcar, perdu dans les brumes lointaines du Palus-Méotide, d'après le vrai texte de Strabon.

troisième) s'exprime ainsi dans le chapitre de ses *Stromates* (I, ch. xv) où il soutient cette thèse que la philosophie grecque a été en grande partie puisée chez les barbares : « Démocrite a écrit un traité de morale babylonien (Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς); on dit, en effet », — Clément, comme on voit, parle ici uniquement par ouï-dire, — « qu'ayant traduit la stèle d'Akikar (τὴν Ἀκικάρου στήλην), il l'a insérée dans ses propres écrits. »

A l'*Akikar* babylonien de Démocrite ou d'un pseudo-Démocrite, à l'*Akikar* sans patrie indiquée de Théophraste, à l'*Achaïcar*, le « devin », le « Trophonius » tauridien de Strabon, nous pouvons encore ajouter, paraît-il, un quatrième personnage de même nom : un *Haïkar* arabe. Voici ce que dit à ce sujet M. Dillon (*op. cit.*, p. 368) : « Un très ancien poète arabe (dans la *Hamasa*) mentionne Haïkar « qui fut mis dans les fers à la tête de ses troupes. » Et c'est tout, et cette maigre notice ne nous renseigne pas sur le point de savoir si l'Haïkar arabe ne serait pas, ainsi que paraît l'être plus d'un de ses homonymes internationaux, un personnage légendaire, et si sa disgrâce n'aurait pas quelque chose d'analogue à celle du héros de l'*Histoire du Sage Ahikar,* arrêté comme traître après une grande revue où il avait fait manœuvrer l'armée de son maître, le roi d'Assyrie.

*
* *

Quoi qu'il en soit de ces détails, et qu'il ait existé ou non, à telle ou telle époque, un ou plusieurs personnages portant le nom d'*Ahikar,* les aventures spéciales de l'Ahikar dont le *Livre de Tobie* mentionne une des principales n'en seront pas plus historiques; elles n'en resteront pas moins des variations s'écartant fort peu de vieux thèmes, créés dans un lointain passé par l'imagination des conteurs orientaux et qui, de bouche en bouche, se sont transmis jusqu'à nos jours.

A quelle époque précise ces variations ont-elles été notées par le rédacteur primitif inconnu de l'*Histoire du Sage Ahikar,* personne, pour le moment du moins, ne se chargera de le déterminer. Mais le seul point important, le point qui serait décisif à tous les yeux, c'est si l'on pouvait démontrer que l'arrangement littéraire qui a produit l'*Histoire d'Ahikar* a été fait, quelle qu'en soit l'époque, *antérieurement à la rédaction du Livre de Tobie.*

Cette antériorité, nous l'avons déjà dit, paraît résulter de ce que le *Livre de Tobie* dit des infortunes d'Ahikar. Il semble bien, en effet, qu'il y ait là une allusion à notre *Histoire du Sage Ahikar.*

Une allusion ne s'éclaire point par elle-même. Très claire pour celui

dans l'esprit duquel elle réveille un souvenir, elle ne dit rien aux autres, dans son obscure concision. Or, à quel moment a-t-on compris les brèves allusions du *Livre de Tobie?* C'est lorsqu'on a pris pour les éclairer cette *Histoire d'Ahikar,* ce livre sans la connaissance duquel elles seraient toujours demeurées inintelligibles. Faute de cette connaissance préalable nécessaire, saint Jérôme, au quatrième siècle, n'y a rien vu, et il a fait suppression sur suppression. Dans notre siècle, il y a une vingtaine d'années, M. Renan interprétait ces mêmes allusions tout de travers, et M. Édouard Reuss, moins entreprenant, se résignait à déclarer qu'elles contiennent « autant d'énigmes que de mots ».

C'est donc uniquement le rapprochement qu'à une époque toute récente on a fait du *Livre de Tobie* avec l'*Histoire d'Ahikar,* qui a jeté sur un passage de *Tobie* une lumière absolument inattendue. L'*Histoire d'Ahikar* a été, — l'expression n'est pas trop forte, — le flambeau qui a tout illuminé.

* * *

Encore une remarque. Les allusions n'*épuisent* jamais une matière. Et l'auteur de *Tobie* aurait fait de son vieillard un radoteur, s'il lui avait mis dans la bouche, sur son lit de mort, une longue série de *références* à *toutes les circonstances* de la vie d'un parent, vie que naturellement ses auditeurs connaissent.

Quel est le motif qui pousse le vieux Tobie à rappeler à son fils les aventures d'Ahikar? Ici les textes diffèrent : on l'a vu par le rapprochement que nous en avons fait au commencement de ce travail. Les uns font mentionner par le vieux Tobie le salut final d'Ahikar, tiré de si grandes épreuves, comme un exemple prouvant la nécessité de la miséricorde agissante, ἐλεημοσύνη. C'est parce qu'Ahikar a été miséricordieux envers ce neveu dont il s'était fait le père nourricier, qu'en fin de compte les artifices de ce neveu indigne n'ont pas eu gain de cause. — D'autres textes font introduire par le vieux Tobie, dans ses recommandations dernières à son fils, la mention de l'aventure tragique d'Ahikar, comme une preuve de la méchanceté des gens de Ninive, et pour amener cette conclusion pratique : Quitte, dès que tu le pourras, une ville où le mensonge obtient de tels succès.

Quelle qu'ait pu être, d'ailleurs, l'intention de l'auteur de *Tobie* dans les allusions faites par son personnage principal aux destinées d'Ahikar, il est bien certain que la brièveté s'imposait : cela seul devait être rappelé des aventures d'Ahikar, qui allait droit au but.

Or, si l'on vient nous dire, — et on le dira, — que ce ne peut être à l'*Histoire du Sage Ahikar* que le *Livre de Tobie* fait allusion, attendu que le *Livre de Tobie* ne donne rien du rôle joué par Ahikar dans les défis entre le roi d'Assyrie et le roi d'Égypte, rien des énigmes, rien des tâches impossibles, nous répondrons simplement : Tout ce que l'auteur de *Tobie* devait prendre dans l'*Histoire du Sage Ahikar*, étant donné l'objet qu'il avait en vue, il l'a pris, et il a laissé le reste.

Cet Ahikar qui, dans le *Livre de Tobie* et dans l'*Histoire du Sage Ahikar*, habite une même capitale, sert un même souverain, est revêtu des mêmes dignités; qui, dans l'un et dans l'autre écrit, a un neveu de même nom, il a eu aussi, dans l'un et dans l'autre, à souffrir de l'ingratitude du même neveu, qui lui a tendu un « piège »; il a subi les mêmes épreuves : il a dû descendre vivant sous la terre et passer un long temps dans un trou ténébreux, d'où enfin l'action providentielle l'a tiré.

Comment l'en a-t-elle tiré et par quel enchaînement d'événements? C'est ce que le *Livre de Tobie* n'avait pas à faire dire par son vieillard mourant, sous peine de le faire divaguer; c'est ce que nous raconte l'*Histoire du Sage Ahikar*, ce livre qui déjà nous a éclairés sur la signification elle-même des allusions du vieux Tobie.

Nous croyons, avec M. Dillon, qu'une version hébraïque de l'*Histoire du Sage Ahikar* existait avant que fût rédigé le *Livre de Tobie*, et que c'est cette version que le rédacteur de *Tobie* avait sous les yeux, et non pas un texte en langue étrangère. M. Dillon fait observer très justement que « le *Livre de Tobie* parle d'Ahikar et de son neveu comme si la connaissance de leurs aventures était très répandue parmi les Juifs de cette époque » (*op. cit.*, p. 368). — Mais, pour toute sorte de raisons, dont nous avons déjà exposé plusieurs à propos de la version arménienne (voir plus haut, pp. 58-59), nous estimons, contrairement à l'opinion de M. Dillon, que ce texte juif n'était pas le texte primitif, et que l'auteur primitif n'a pu être un Juif. Cette version hébraïque était, à notre avis, une version monothéisée d'un vieux récit païen.

Du reste, au fond, ce point n'a pas grande importance. Qu'elle ait été composée originairement par un Juif ou par un païen, l'*Histoire du Sage Ahikar* a été composée, cadre et épisodes, d'éléments empruntés au vieux fonds des contes orientaux, ainsi que nous avons cherché à le montrer; elle ne contient pas le moindre élément historique, « pas même un grain de vérité », comme dit très bien M. Dillon.

C'est donc uniquement *pour l'amour de l'art* que nous ferons, sur cette prétendue paternité judaïque de l'*Histoire du Sage Ahikar*, les quelques réflexions que voici :

Qu'un Juif ait été le premier à avoir l'idée de réunir tout cet ensemble de fables qui composent l'*Histoire d'Ahikar*, pour en faire un récit suivi, auquel nécessairement il aurait donné, tant bien que mal, un caractère général monothéiste; — qu'ensuite ce récit monothéiste ait passé chez les nations païennes, où il aurait été *paganisé* par celles-ci, et que, plus tard, finalement, dans ces versions *polythéisées*, le polythéisme, qui avait été surajouté, ait partiellement disparu, sous une nouvelle retouche, pour nous donner les versions existantes, hormis la version arménienne, demeurée complètement polythéiste,... nous permettra-t-on de dire que voilà bien de la complication, bien de l'invraisemblance, quand il y a une explication si naturelle?

*
* *

Avant de conclure, envisageons une dernière hypothèse : l'auteur de *Tobie*, en mentionnant, dans un court passage énigmatique, Ahikar et ses épreuves, et les ténèbres où il avait été plongé et sa délivrance finale, peut avoir visé un fait historique, que l'auteur de l'*Histoire du Sage Ahikar* aurait plus tard arrangé en roman.

Nous laissons au lecteur qui aura pris la peine de nous suivre avec quelque attention, à décider si cette supposition est vraisemblable. Mais évidemment la réponse péremptoire, — non point sans doute aux yeux de ceux qui croient qu'en recourant indéfiniment à des hypothèses gratuites, on peut indéfiniment se dérober à toute conclusion, — ce serait la fixation précise de la date à laquelle l'*Histoire d'Ahikar* a été rédigée et la constatation *matérielle* de son antériorité par rapport au *Livre de Tobie*. Or, nous l'avons dit, dans l'état actuel des recherches, cette date est encore à déterminer, et la date de *Tobie* elle-même est-elle bien fixée?

Néanmoins, en toute modération, il semble que ce ne soit pas trop s'avancer que de dire que l'antériorité de l'*Histoire d'Ahikar* est plus probable.

*
* *

Si cette antériorité est une fois bien établie, il en résultera, d'une façon certaine, que des allusions ont été faites par l'auteur de *Tobie* à un ouvrage que personne assurément ne peut considérer comme historique; il en résultera qu'il a introduit dans son récit des personnages d'un conte oriental. Et l'on sera forcément amené à se demander si le *Livre de Tobie* est réellement un ouvrage historique, ou s'il ne serait

pas une longue parabole, remplie sans doute d'excellents enseignements, mais toute d'imagination.

Et certes, les paraboles il faut en comprendre la nature; et, à moins d'être d'une absurde étroitesse, qui donc soutiendra, par exemple, que la parabole évangélique du *Bon Samaritain*, où pourtant la topographie est si nettement déterminée, est autre chose qu'une leçon, à nous donnée par la Vérité suprême, mais la Vérité qui observe la loi des genres littéraires, comme toute autre loi, et qui ne prétend point, par une contradiction véritable, donner pour *vrai historiquement* un récit *tout symbolique?*

En introduisant dans la trame de son récit, en associant étroitement à ses héros des personnages notoirement empruntés à un ouvrage d'imagination, — ouvrage qui aurait été si connu de son temps qu'il se serait borné à y faire de brèves allusions, — l'auteur de *Tobie* nous aurait indiqué lui-même de quelle façon il faut lire son livre et ce qu'il faut y chercher.

Cette simple réflexion suffit pour faire tomber toutes les conséquences que M. Renan et d'autres peuvent avoir tirées contre la Bible, et notamment contre la Bible catholique, de l'admission dans le Canon des Écritures d'un récit uniquement *moral,* sans réalité historique.

Longtemps avant que les détails précis eussent été fournis à M. Renan, — car M. Renan n'est ici qu'un simple écho (1), — celui qui écrit ces lignes avait bien vu que le corps même de l'histoire de Tobie, et non pas seulement les personnages secondaires qui y auraient été introduits (Ahikar et Nadan), peut être rattaché à tel thème de contes populaires. Mais qu'importe? Dans un ouvrage à but moral, dans une parabole développée, laquelle est d'ailleurs tout à fait indépendante du reste de la Bible, tout à fait hors-d'œuvre, l'auteur prend son bien où il le trouve, et il lui est permis de faire sienne, en l'adaptant à son dessein, même une œuvre profane, même une œuvre païenne.

N'ayant aucune intention d'écrire de l'histoire, l'auteur de *Tobie* a pu faire comme ont fait plus tard d'autres Juifs : emprunter à un conte populaire le thème de sa parabole (2). Rencontrant quelque part un certain conte appartenant à un type très connu des *folkloristes,* le type du *Mort reconnaissant,* il le prend, en le modifiant fortement,

(1) La note que M. Renan a mise à la p. 560 de son travail déjà cité, le montre clairement.

(2) *Fairy Tales from inedited Hebrew Mss. of the ninth and twelfth centuries* (*Folk-Lore*, livraison de septembre 1896). — Ces curieux récits, qui ont été traduits par M. Gaster de manuscrits hébreux du haut moyen âge (neuvième et dixième siècles), donnent une couleur pieuse juive à des contes populaires connus, tels que la *Belle aux cheveux d'or.*

pour canevas de l'histoire morale qu'il avait l'intention de conter; il le traite d'une manière très libre et très indépendante, n'y cherchant qu'un *véhicule* des idées morales qu'il avait à cœur de propager... Si, dans ses considérations sur le *Livre de Tobie*, M. Renan avait présenté ainsi ses idées, il semble qu'il n'y eût pas eu grand'-chose à reprendre (1).

*
* *

En résumé, si l'antériorité de l'*Histoire du Sage Ahikar* relative-

(1) Ce thème du *Mort reconnaissant* n'étant pas l'objet propre de ce travail, nous nous contenterons ici de quelques brèves indications. C'est Karl Simrock qui, le premier, en 1856, a parlé, comme d'un point à élucider, des ressemblances qui lui paraissaient exister entre le *Livre de Tobie* et ce thème du *Mort reconnaissant* dont il étudiait les formes, orales ou écrites, de lui connues, dans son petit volume *Der gute Gerhard und die dankbaren Todten* (Bonn, 1856, pp. 131-132). — En 1858, un maître en *folklore*, Reinhold Kœhler, signalait, de ce même thème du *Mort reconnaissant*, une forme recueillie en Arménie et qui, par son *naturalisme* naïf, nous paraît être bien plus voisine du thème primitif que les versions traitées par Simrock. Sur la question de Tobie, Kœhler s'exprimait ainsi (Pfeiffer's *Germania*, III, 1858, p. 203) : « Ce qui est tout particulier au conte arménien, c'est la jeune fille dont tous les prétendants, l'un après l'autre, meurent dans la nuit des noces, à l'exception du héros du conte » (secouru, en cette circonstance, par l'âme d'un mort auquel il avait eu la charité de donner la sépulture, refusée par des ennemis, et qui, reprenant corps, s'est fait, par reconnaissance, son compagnon et son aide). « Tout le monde, continue Kœhler, se rappellera immédiatement ici Tobie et Sara, laquelle, par suite de l'intervention du démon Asmodée, avait été fatale à sept prétendants. Simrock avait déjà, très justement, attiré l'attention sur l'existence possible d'un lien entre l'histoire de Tobie et notre groupe de contes. Cette conjecture est encore fortifiée par le conte arménien. » D'autres variantes analogues peuvent aujourd'hui être ajoutées au conte arménien. — L'épisode si caractéristique des noces et des maris périssant successivement la nuit même a été signalé, en 1862, par M. J. Gildemeister (*Orient und Occident*, année 1862, p. 745), dans la grande collection de contes rédigée en sanscrit au douzième siècle de notre ère par Somadeva de Cachemire d'après un recueil antérieur : c'est un *râkhshasa* (sorte de mauvais génie, d'ogre) qui tue tous ces maris. (*Kathâ Sarit Sâgara*, livre III, chap. 18; tom. I, pp. 138 et 141 de la traduction anglaise de C. H. Tawney, Calcutta, 1880; — tome II, pp. 22-24, 27-29 de la traduction allemande de H. Brockhaus, Leipzig, 1843). — Enfin, dans des contes populaires indiens, l'un, du Bengale (Lal Behari Day : *Folk-Tales of Bengal*, 1883, p. p.100-101), l'autre, du pays de Cachemire (J. Hinton Knowles, *Folk-Tales of Kashmir*, 1888, pp. 38-40), nous avons retrouvé pour cet épisode la forme même que présente le conte arménien.

Sur l'origine première de ce thème du *Mort reconnaissant*, M. Renan, qui avait la conjecture facile, quand ce n'était pas l'affirmation pure et simple, dit (*loc. cit.*) que cette origine est « probablement babylonienne ». Mais, paraît-il, il ne s'en est pas tenu là, et il racontait dans les salons « l'histoire du Tobie babylonien » en l'agrémentant de facéties philosophico-religieuses. (Mme Darmesteter, *Life of Renan*, 1897, p. 251. — Cité dans la revue anglaise *Folk-Lore*, septembre 1898, p. 244.) — Cette mystification a eu un plein succès, et, en Angleterre, M. Sayce a été récemment consulté sur la question de savoir si l'histoire de ce « Tobie babylonien » ne se trouvait pas sur quelque tablette cunéiforme. Naturellement ni M. Sayce ni aucun assyriologue au monde n'avait jamais trouvé rien de semblable. Mais le plus plaisant, c'est que, traitant sérieusement une affaire qu'on lui présentait comme sérieuse, M. Sayce s'est demandé s'il n'y avait pas là « une fausse interprétation d'un contrat » babylonien... Ce que c'est que l'*autorité* de M. Renan!

ment au *Livre de Tobie* est admise, l'auteur de *Tobie* aura donné lui-même une indication, implicite mais formelle, quant à la manière dont il faut interpréter son livre. Nous avons, croyons-nous, mis suffisamment ce point en relief.

Dès avant que la question fût ainsi posée, — et elle ne pouvait l'être avant l'étude comparative si récemment entreprise du *Livre de Tobie* et de l'*Histoire d'Ahikar*, — plusieurs exégètes catholiques, Jahn, Dereser, Movers, et actuellement M. Anton Scholz, professeur à la Faculté de théologie de l'université de Wurzbourg, considéraient le *Livre de Tobie*, soit comme un livre d'édification, soit comme un livre allégorique, et non comme un livre d'histoire.

Si le *Livre de Tobie* emprunte réellement des faits et des personnages à l'*Histoire d'Ahikar*, n'est-ce point là un argument considérable à l'appui de leur opinion, et ne sera-t-il point permis de croire que le *Livre de Tobie*, — déclaré sans doute « canonique » par le Concile de Trente, mais sur l'*historicité* duquel le Concile ne se prononce pas, — est une parabole, comme le *Bon Samaritain?*

Emmanuel Cosquin.

DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU

ÉTUDE SUR ISAÏE, XXXVI-XXXIX

(*Suite.*)

III

TEXTE MASSORÉTIQUE ET VERSIONS

(Le cantique d'Ézéchias ps. xxxvi, 9-2.)

La première partie de notre étude sur le cantique d'Ézéchias (1) avait pour but de faire connaître à nos lecteurs les matériaux qui pouvaient servir à l'histoire de ce texte ; il nous reste à tirer parti de ces matériaux.

v. 10. « *Dixi*, inquit, in corde meo, *in dimidio dierum meorum,* sive ut Aquila et Symmachus et Theodotio interpretati sunt, *in infirmitate et silentio dierum meorum,* pro quo LXX *excelsum* interpretati sunt, ob litterae similitudinem Rame (רמי) pro Dame (דמי) legentes : licet quidam Dame sanguinem verterint, ut sit sensus *In sanguine dierum meorum,* quando meus cruor meusque exspectabatur interitus (2) ». C'est ainsi que saint Jérôme résume, au moins en partie, l'histoire du premier mot difficile de notre cantique. Au lieu de דמי que porte le texte massorétique, les Septante (ἐν τῷ ὕψει) ont traduit comme s'ils avaient lu un dérivé de la racine רום, peut-être רמי. Mais dès l'époque de Symmaque et de Théodotion, le texte hébreu était fixé dans le sens de la Massore, au moins quant aux consonnes fortes (דם); les traductions de Symmaque (ἐν τῷ καταστιγηθῆναι τὰς ἡμέρας μου) et de Théodotion (ἐν τῇ σιγῇ τῶν ἡμερῶν μου) supposent un dérivé des racines דום, דמיה ou דמם. Déjà aussi ce mot créait de grands embarras aux interprètes, comme en témoigne la traduction bizarre, mentionnée par saint Jérôme. Faut-il maintenant choisir entre la leçon de la Massore et celle des Septante ou considérer l'une et l'autre comme altérées? Il est difficile de le dire; le sens général du passage s'accommoderait de l'un ou de l'autre de ces termes. Ou bien en effet le psalmiste se plaindrait de ce que la mort vient le surprendre aux jours où il jouit davantage de la paix et de la tranquillité, au plein midi de son existence; ou bien, selon l'explication de saint Cyrille d'Alexandrie (3),

(1) Voir *Revue biblique*, avril 1897, pp. 204-206, et octobre 1898, pp. 511-524.
(2) *Comment. in Isaiam*, *P. L.* XXIV, 392-309.
(3) *In Isaiam*, lib. III, tom. IV; *Pat. græc.* LXX, p. 787 et s.

il se lamenterait de ec que la mort l'enlève alors que sa gloire est à son apogée. D'une part, toutefois, le mot רמי est inconnu dans l'hébreu biblique; et pût-on supposer un autre dérivé de la racine רום, la locution ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου constituerait dans le grec des Septante un véritable ἅπαξ λεγόμενον. Quant au mot דְּמִי de la Massore, on ne le retrouve nulle part ailleurs dans la Bible; et la multitude des traductions qu'en ont donné les anciens et les modernes, prouve que, soit sous la forme דִּמִּי, soit sous la forme corrigée דְּמִי (Ps. LXXXIII, 2; Is. LXII, 6, 7), ce terme ne donne pas ici un sens bien satisfaisant. Il est donc possible que ni le grec ni la Massore ne représentent l'hébreu primitif; et il y a lieu de consulter les autres témoins. Deux d'entre eux, le Targumiste (ἐν ἀσθενείᾳ), et Aquila (בְּדָיָן יוֹמִי), traduisent : Dans la *faiblesse* de mes jours, « quasi legerint בדוי ימי », ainsi que le fait remarquer Gésénius. Néanmoins il est possible, sinon probable, que ces traducteurs aient simplement interprété la leçon qui est devenue celle de la Massore et qui a toujours paru si difficile à rendre; à certaines formes dérivées, en effet, la racine דמה évoque l'idée de perte, de destruction. Saint Cyrille d'Alexandrie connaissait une autre traduction de ce passage : οἱ μὲν γὰρ Ἑβδομήκοντα τεθείκασιν, ἐν τούτοις τὸ « ἐν τῷ ὕψει τῶν ἡμερῶν μου, » ὥς γε μὴν ἕτεροι τῶν ἑρμηνευτῶν τὸ « ἐν ἡμίσει τῶν ἡμέρων » ἐκδεδώκασιν. Nous retrouvons cette traduction dans la Peschito (ܒܦܠܓܘܬܐ ܕܝܘܡܝ). Elle était sans doute connue de saint Jérôme et, bien qu'il lût דמי, elle a dû influer sur son interprétation : In *dimidio* dierum meorum. Faut-il, à la suite de Rosenmüller et de plusieurs commentateurs modernes, expliquer cette traduction par une étymologie arabe du mot דמי? Faut-il dire, avec Graetz, que ces anciens traducteurs ont lu בְּחֲצִי? Il serait téméraire de vouloir donner une réponse absolue; le mot חֲצִי est certainement hébreu; la locution בחצי ימי se retrouve en plusieurs endroits de la Bible, notamment en un passage qui pourrait servir de commentaire au début de notre cantique אמר אלי אל תעלני בחצי ימי (Ps. CII, 25). En tout autre passage le changement de חצי en רמי ou דמי serait difficile à expliquer; mais le texte que nous étudions a subi tant d'altérations que rien ne doit nous étonner; c'est pourquoi nous regarderions volontiers la leçon בחצי ימי comme primitive.

Nous avons vu que le mot πορεύσομαι était douteux dans le grec; en tout cas c'est un verbe sans complément; les mots ἐν πύλαις ᾅδου ne sauraient, en effet, être le complément d'un verbe exprimant le mouvement vers un lieu déterminé. Dans le texte massorétique, au contraire, et auparavant dans le Targum, on a, à tort, relié אלכה à בשערי שאול. La préposition ב désigne le lieu où l'on entre et demande à

être précédée de בוא plutôt que de הלך (1). Aussi le syriaque a-t-il raison de séparer אלכה de ce qui suit et de le prendre dans le sens absolu de *mourir* (cf. Gen. xv, 2; II Chron. xxi, 20; Ps. xxxix, 14); cette traduction est adoptée à bon droit par plusieurs modernes, notamment par Bickell et Duhm. Même ce dernier croit à une interversion du verbe que, pour des considérations basées sur le rythme, il placerait immédiatement après אני אמרתי. On aurait ainsi :

J'ai dit : Je m'en vais | au milieu de mes jours,

Dans la seconde partie du v. 11, le mot פִּקַּדְתִּי amène de nouvelles difficultés. D'une part, en effet, on peut se demander si les anciens interprètes n'ont pas lu un autre terme : d'autre part, le contexte ne permet pas ici de donner au verbe פקד son sens usuel. Il est tout d'abord remarquable que dans ce seul endroit (καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα) des Septante, le verbe καταλείπω correspond à פקד : et si la Peschito (ܐܫܬܪ ܡܛܠ ܕܝܡܝ) est d'accord avec le grec, on peut soupçonner qu'ici, comme en maints passages, la version syriaque a été influencée par la traduction alexandrine. Cette hypothèse a d'autant plus de probabilité que ni καταλείπω ni ܐܫܬܪ ne représentent le sens ordinaire de פקד; ils ne peuvent être donnés que comme des traductions par à peu près. Les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ne contiennent pas ce passage. Quant à saint Jérôme (*quaesivi* residuum annorum meorum), il a dû lire פָּקַדְתִּי au lieu de פִּקַּדְתִּי. Toutes ces divergences ont amené Graetz (2) à regarder le terme de la Massore comme une altération de קִפַּדְתִּי. Malheureusement le sens obtenu (*praecisus sum* a reliquo annorum meorum) laisse à désirer; de plus jamais καταλείπω n'est employé pour rendre קפד; ce dernier mot est même un ἅπαξ λεγόμενον, ainsi que nous le verrons bientôt. Si donc il est possible, probable même, que קִדַּתִּי ne soit pas primitif, on ne peut dire d'une façon certaine à quel mot il a été substitué. Le sens général toutefois ne souffre pas beaucoup de cette indécision. Le Psalmiste se plaint d'être privé des années que, selon la longueur ordinaire de la vie, il pouvait encore se promettre; et l'on peut traduire par à peu près :

(1) הָלַךְ mit בְּ α) auf einem Wege 1 K 18,6, in der Wüste Jos 5,6. 1 K 19,4; auf trockenem Boden Ex 14,29; in den Krieg ziehen 1 S 17,13; בַּגּוֹלָה in Verbannung Am 1,15, בַּשִּׁבִי Nah 3,10. Jes 46,2; β) mit etw. gehn, mit Flötenspiel Jes 30,29, mit Stürmen Sach 9,14; begleitet von Ex 10,9. daher; bringen Hos 5,6. (W. Gesenius, *Hebräisches und Aramaisches Handwörterbuch*, 1895.)

(2) Graetz, *Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti Libros.*

Aux portes du schéol je suis privé | du reste de mes ans (1).

v. 11. Le verset 11 débute ainsi dans la Massore לא אראה יה יה. Déjà cette leçon était connue d'Aquila et de Théodotion qui l'ont simplement reproduite (οὐκ ὄψομαι 'ΙΑ' 'ΙΑ' ἐν γῇ ζώντων). Le grec alexandrin porte autre chose : οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ. La locution τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ serait très biblique et répondrait à ישועת יהוה, parfaitement correct au point de vue de la grammaire hébraïque. Séparé du monde, le Psalmiste se plaindrait de ne plus voir les interventions salutaires de Dieu à son égard ou en faveur de son peuple. On pourrait d'ailleurs considérer le premier des deux יה יה comme une reproduction maladroite du début de ישועת écrit en abrégé ou en partie mutilé. D'autre part, le doublet יה יה peut aussi bien être considéré comme dû à un copiste qui aurait décomposé le mot יהוה en deux parties; la Peschito (ܝܗܘܐ ܠܐ ܚܙܝܢ) et Symmaque (οὐκ ὄψομαι κύριον) favoriseraient cette hypothèse. C'est une idée fréquemment répétée dans la Bible que l'un des grands malheurs des morts, c'est de ne plus voir Yahweh, de ne plus jouir de ces relations avec le Dieu d'Israël qui, au Temple en particulier, font le bonheur de tout bon Juif (cf. v. g. Ps. LXXIII, 16-28; Ps. CXVI, 9). Il est donc assez difficile de se prononcer (2); la proportion de la phrase et le rythme

(1) Les traductions proposées sont très nombreuses. Rosenmüller (*Schol. in Vet. Testam.* tom. XIII, p. 536 et ss. : « *Destituor* quoad *reliquum annorum meorum*, sive latine : *reliquum annorum meorum deficit me*... Significatio verbi פָּקַד quae hic obtinet eadem est quam habuimus suprà XXXIV, 16 אִשָּׁה רְעִיתָה לֹא פֻקָּדוּ. Il reproduit, sans le dire, les termes mêmes de Vitringa.

Delitzsch (*Biblic. Comment. on the Prophecies of Isaiah*, traduction anglaise) : « I am muleted of the rest of my years. » The pual פֻּקַּדְתִּי does not mean « I am made to want » (Rashi, Knobel and others) which as the passive of the causative would rather be הֻפְקַדְתִּי, like הִנְחַלְתִּי I am made to inherit (Job, VII, 3); but, I am visited with punishment as to the remnant, muleted of the remainder, deprived as a punishment of the rest of my years.

Bickell (*Dichtung der Hebräer*, I) : « Soll um meiner Iahre Rest verkürzt sein. »

Duhm (*Das Buch Jesaia* dans le *Handkomment. zum Alt. Test.* de Nowack) : « In Scheols Thore bin ich befohlen den Rest meiner Iahre. » פקד wie das hiph. mit ב des Ortes (Jer. XXXVII, 21) : an einen Ort durch Befehl gesetzt, beordert, festgesetzt sein. Künstliche Deutungen wie « vermisst » oder gar « gestraft werden » sind ebenso unnöthig wie Textänderungen. Die Thore Scheols, eine nicht « auch » babylonische, sondern aus Babylonien entlehnte Vorstellung, sind als Gefängnis gedacht, oder als Eingang zum Gefängnis. Den Rest seiner Jahre den er nach gewöhnlichem Lebensmass noch erwarten durfte, muss er in dem unterirdischem Gefängnis zubringen.

Cheyne (*The Book of Isaiah*, dans *The Polychrome Bible* de P. Haupt) : « Within Scheol's gates am I held for the rest of my years. »

Comme le on voit, le sens du verbe פָּקַד à cet endroit est très obscur bien qu'on puisse dire avec Vitringa (*Comment. in Isaiam* 1724) : « Utique dicere vult, quod cuique patet; hos dies, quos videbatur victurus esse secundum naturae legem et ductum, se frustrari. »

(2) Notons même que Kautzsch (*Die heilige Bibel*) regarde comme primitive la répétition du mot יה et traduit : Nicht werde ich (langer) Iah schauen, Iah im Lande der Lebendigen.

seraient peut-être les meilleures considérations à invoquer en faveur du caractère primitif de la leçon des Septante. En revanche le manuscrit hébreu de l'interprète alexandrin était sûrement fautif dans le second hémistiche de cette phrase (ἐπὶ γῆς). La leçon בארץ חיים est très correcte et tout à fait d'accord avec le contexte; le manuscrit hébreu des Septante avait perdu le mot חיים. Il est vrai que la recension lucienne porte ἐπὶ γῆς ζώντων. On a pour la première partie du v. 11 :

Je ne verrai plus la protection de Yahweh, | sur la terre des vivants.

Dans sa seconde partie, le v. 11 présente une histoire plus complexe. On lit לא אביט אדם עוד עם יושבי חדל, que saint Jérôme a traduit : Nec aspiciam hominem ultra et habitatorem quietis. Le dernier mot de l'hébreu est un ἅπαξ λεγόμενον; en partant de la racine חָדַל, *cesser*, saint Jérôme et beaucoup de commentateurs lui ont donné le sens de *lieu de repos*. Toutefois le saint Docteur avait eu des doutes sur la signification de ce terme. Il l'avait d'abord considéré comme un verbe et joint à la phrase suivante (*cessavit* generatio mea) : « quod nos olim propter verbi ambignitatem sequenti versiculo junxeramus ». Mais il avait enfin adopté la leçon qui figure dans notre Vulgate. L'interprète alexandrin n'a pas traduit le membre de phrase עם יושבי חדל; il ne l'avait sans doute pas sur son manuscrit hébreu. Quant à Aquila, Symmaque et Théodotion, ils lisaient les consonnes du texte telles que nous les lisons aujourd'hui; mais dans חדל ils ont vu un verbe; et pour le rejoindre au membre de phrase suivant, ils n'ont pas hésité à traduire יושבי d'une manière indépendante, bien que ce fût un état construit et que le sens obtenu fût peu satisfaisant (οὐκ ἐμβλέψω ἄνθρωπον ἔτι μετὰ κατοικούντων· ἐξέλιπεν (Aq. ἐπαύσατο) ἡ γενεά μου). Le traducteur syriaque (ܠܐ ܐܚܙܐ ܐܢܫܐ ܥܡ ܕܝܪܝܢ ܫܦܪܐ) aura sans doute pris חדל dans le sens adopté plus tard par saint Jérôme. Au fait aucune interprétation ne paraît reproduire la teneur primitive du texte. En premier lieu et quoi qu'il en soit de l'omission des Septante, le membre de phrase עם יושבי חדל est appelé, au nom du parallélisme, par בארץ חיים. De plus, il est impossible de voir dans חדל un verbe ainsi que l'ont fait plusieurs interprètes grecs et saint Jérôme lui-même : l'état construit יושבי réclame après lui un substantif et le sens vague du mot « habitant » demande à être précisé par un complément. En second lieu, la traduction de l'ἅπαξ λεγόμενον חֶדֶל par « lieu de repos » est gratuite et le parallélisme demande un sens plus conforme à celui de בארץ חיים. Saint Jérôme nous met sur la voie pour la recherche de la leçon primitive. Après avoir constaté « l'ambignïté » dont nous parlions plus haut, il l'explique ainsi : « Sermo enim he-

braicus Holed, si legatur aut seribatur Edel (הדל) *requiem;* si Eled (חלד) *occidentem* sonat. » Il semble bien en effet qu'il y ait eu transposition des deux lettres finales; le mot חֶלֶד désigne *le monde*, et la locution יושבי חלד se retrouve telle quelle au Ps. xlix, 2, et, sous une forme analogue (בתים בחלד), au Ps. xvii, 14. D'ailleurs le sens obtenu après cette modification cadre très bien avec le vers précédent au point de vue du parallélisme. Privé de la jouissance de Yahweh, le psalmiste sera pareillement isolé de ceux qui faisaient ici-bas son bonheur :

Je ne verrai plus d'homme | avec les habitants de ce monde.

v. 12. Le v. 12 marque le début d'un passage extrêmement difficile à comprendre parce qu'il est très altéré; les traducteurs modernes, comme les interprètes anciens qui ont voulu s'en tenir au texte sans le corriger, ont multiplié les explications les plus invraisemblables. Il nous faut essayer de prendre, et dans les uns et dans les autres, les données qui pourront nous aider à reconstituer, autant que faire se peut, les leçons primitives.

Le premier mot du v. 12 dans le texte massorétique est דורי et c'est ainsi que le lisaient déjà Aquila, Symmaque et Théodotion (ἡ γενεά μου), le traducteur syrien (ܕܪܝ) et le Targumiste (דָרִי). Bien que la traduction des Septante (ἐκ τῆς συγγενείας μου) puisse faire croire que l'interprète alexandrin ait lu מִדּוֹרִי, l'argument n'est pas absolument concluant : ἄνθρωπον ἐκ τῆς συγγενείας μου correspond assez exactement à דורי אדם (1). La leçon massorétique est donc primitive; mais le mot דור n'a pas ici sa signification ordinaire; il est pris dans son sens araméen et désigne *un abri, une tente;* comme dans Job (iv, 19) cette métaphore est ici destinée à symboliser la vie humaine. La suite du texte montre que telle est la véritable explication de ce terme ambigu.

Ayant réuni le mot דוֹרִי au verset précédent, la version des Septante traite d'une façon indépendante נסע ונגלה מני (2); de là cette phrase dont le sujet demeure incertain : ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' ἐμοῦ. Le grec toutefois, s'il traduit largement, ne suppose pas une leçon autre que celle de la Massore (3); cette leçon est d'ailleurs confirmée par le syriaque (ܢܣܥ ܘܢܓܠܐ ܡܢܝ), et paraît primitive.

(1) Les Septante n'ayant pas sur leur manuscrit עם יושבי הדל, ont rejoint לא אביט אדם à דורי.

(2) Le membre de phrase particulier aux Septante κατέλιπον τὸ ἐπίλοιπον τῆς ζωῆς μου est un doublet de καταλείψω τὰ ἔτη τὰ ἐπίλοιπα du v. 11. (Cf. la traduction syriaque de ce dernier passage); ce doublet a été introduit de la marge dans le texte, en dehors de son contexte.

(3) Cf. Num. xi, 31, où ἐξῆλθε correspond encore à נסע, et Is. xxiv, 11, où ἀπῆλθε correspond aussi à נגלה.

Il en faut dire autant du membre de phrase suivant, dans lequel le grec s'écarte beaucoup de l'hébreu actuel, mais seulement par suite de l'interprétation différente des mêmes termes. On a dans l'hébreu כאהל רעי et dans le grec ὥσπερ ὁ σκηνὴν καταλύων πήξας. Le dernier mot du grec répond au premier mot de la phrase suivante dans l'hébreu, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. On n'a d'ailleurs aucune difficulté à reconnaître l'hébreu אהל dans le mot σκηνή des Septante, de Symmaque et de Théodotion, dans le mot σκέπη d'Aquila, et dans ܡܫܟܢܐ du syriaque. Le mot רעי de l'hébreu est plus difficile à rapprocher des traductions. Saint Jérôme a lu רֹעִי comme la Massore et a rendu ce terme comme si c'était un nom collectif équivalant à רֹעִים (quasi tabernaculum *pastorum*). Symmaque avait déjà traduit de la même manière : ὡς σκηνὴ ποιμένων. Quant à Aquila et à Théodotion, ils ont lu רֵעַי et traduit par ἑταῖροί μου, φίλοι μου, au risque de donner à leur phrase un sens inacceptable. Mais les uns et les autres ont rattaché le mot hébreu à la racine רעה; et de légères différences de ponctuation expliquent leurs multiples interprétations. Le traducteur grec alexandrin n'a pas suivi la même étymologie : le mot καταλύων n'a rien de commun avec la racine רעה. Il cadrerait assez bien au contraire avec la racine רעע qui évoque, comme sens primitif, l'idée de *briser*, de *démolir;* or σκηνὴν καταλύειν veut dire en réalité *démolir*, *défaire une tente;* le traducteur alexandrin aura probablement vu dans le mot que nous lisons aujourd'hui רֹעִי le participe actif du verbe רעע (1). Toutefois, le grec ne suppose pas, au point de vue des consonnes, une leçon notablement différente de celle de l'hébreu massorétique. Cette dernière leçon semble donc primitive : peut-être pourrait-on remplacer רֹעִי par רֹעִים qui est d'un usage plus fréquent. On aurait ainsi pour la première partie du v. 12 :

Ma tente est enroulée et emportée loin de moi, | comme un abri de berger.

Le v. 12 se continue, dans la Massore, par le membre de phrase suivant קפדתי כארג חיי מידלה יבצעני. Le mot קפדתי est un ἅπαξ λεγόμενον; de là les diverses traductions qui en ont été données et les places différentes qui lui ont été assignées dans la phrase. Parmi les interprètes, d'aucuns lui ont attribué le sens de *couper* (S. Jér., *Præcisa est*). Ce sens ne paraît pas justifié par la comparaison avec les langues congénères. Le Targum (אִתְקַפַּדוּ) et la Peschito (ܐܬܩܦܕܘ) ont identifié le verbe hébreu avec le verbe araméen de même orthographe; or le verbe araméen évoque plutôt l'idée de *resserrer*, de

(1) Nous présenterions cette hypothèse avec plus d'assurance si nous pouvions alléguer un autre exemple dans lequel καταλύων équivaudrait à רעע.

réunir, de *rassembler* (1); ce sens a été adopté par Aquila (συνέπεσαν), Symmaque (συνεπέσθη), Théodotion (ἐστενώθη), et par le traducteur alexandrin, dont le mot πήξας ne peut correspondre qu'au terme qui nous occupe. Aucun de ces traducteurs n'a rendu le verbe קפד conformément à la forme qu'il revêt dans le texte massorétique. Il est difficile de dire à quelle forme les Septante le lisaient (leur participe est assez vague), mais sûrement ils ne lisaient pas קִפַּדְתִּי. Ils sont les seuls d'ailleurs à avoir réuni ce verbe au membre de phrase qui précède et qui, sans cette addition, est complet, soit au point de vue du sens, soit au point de vue du rythme. Aquila, Symmaque et Théodotion ont isolé ce verbe et de ce qui précède et de ce qui suit; mais ils ont tous lu la forme passive קֻפַּד ou קֻפְּדוּ. Ce n'est à aucun de ces traducteurs qu'il faut demander la teneur primitive du texte. Les autres se rapprochent davantage de la Massore; mais tandis que celle-ci donne חַיַּי pour complément à קִפַּדְתִּי, la plupart des traducteurs le lui donnent pour sujet (S. Jér. *Præcisa est*, velut a texente, *vita mea;* Syr. ܐܬܩܦܕ ܚܝܝ; Targ. אִתְקַפַּדוּ כְּגוֹל גַּרְדָּאִין חַיָּי), et, en conséquence lisent, eux aussi, le verbe à la forme passive : קֻפְּדוּ. Nous sommes ici en présence d'un de ces changements de formes verbales dont nous avons déjà rencontré des exemples, et à propos desquels les copistes semblent s'être donné de plus grandes licences. C'est en rapprochant קִפִּיתִי du mot suivant que nous pourrons voir plus aisément s'il faut maintenir ce verbe et à quelle forme il le faut lire.

Or, le mot suivant a été lu אָרֹג (LXX, ὡς ἱστὸς; Syr., ܐܪܓ; Targ., כְּגוֹל), et אֹרֶג (Aq. ὑφαίνων; Sym. ὑφάντης; Théod. ὑφαίνων; S. Jér. velut a *texente;* Massore). Ceux qui comparaient la vie à un tissu (אָרֹג) et qui rattachaient le verbe קפד à ce membre de phrase, devaient lire ce verbe à la forme passive. Parmi ceux qui ont lu אֹרֶג, saint Jérôme et la Massore sont les seuls qui aient réuni קפד à ce membre de phrase. La traduction de S. Jérôme (*velut a texente*) ne cadre pas avec כְּאֹרֶג mais supposerait une leçon plus compliquée. En définitive, la leçon de la Massore est la plus naturelle et a plus de chances d'être primitive. L'auteur se comparait au voyageur qui se croyait fixé pour longtemps à l'endroit qu'il avait choisi; tout à coup on lui enlève sa tente comme

(1) ܩܦ,... *se contraxit* prae metu.... *contraxit*,... *collegit in unum*, *formavit* — Ethpe. ܐܬܩܦ. *contractus est* (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*). A l'appui de la signification donnée à l'Ethpeel, Payne Smith allègue d'après la Peschitto le passage d'Isaïe que nous étudions (ܐܬܩܦ ܐܪ ܚܝܝܢ ܣܢ) et confirme son interprétation par le commentaire de saint Ephrem sur ce passage : ܐܬܩܦ ܐܪ ܚܝܝܢ ܣܢ ܕܒܟ ܗܘܐ. Quoi qu'en soit de certains détails de l'explication de saint Ephrem, l'emploi qu'il fait du verbe ܩܛܪ cadre bien avec le sens que nous avons signalé pour le verbe ܩܦ.

on fait celle d'un pauvre berger. Il se compare maintenant au tisserand qui ourdit sa toile et qui est soudain interrompu. Le verbe קפד exprime bien cette action du tisserand qui réunit les fils pour composer son étoffe; l'auteur de notre cantique réunissait pareillement les jours qui se succédaient et croyait pouvoir continuer longtemps encore à en composer sa vie; mais Yahweh l'enlève au moment où son travail est à peine ébauché. Il y a donc tout lieu de regarder le verbe קפד comme primitif en cet endroit. Quant à la première personne de la forme piel (קִפַּדְתִּי), elle est appelée par le suffixe de יִבְצְעֵנִי. Remarquons que le traducteur alexandrin ayant rattaché קִפַּדְתִּי au membre de phrase précédent a dû suppléer ici un verbe nouveau (παρ' ἐμοὶ ἐγένετο); de plus, au lieu de חַיַּי, il pourrait bien avoir lu רוּחִי (πνεῦμά μου); il y aurait eu sur son manuscrit échange de deux termes à peu près synonymes.

La leçon מִדַּלָּה יִבְצְעֵנִי du texte massorétique ne se retrouve telle quelle dans aucun autre témoin, sauf Symmaque (ἀπὸ καταρτισμοῦ ἐξέτεμέν με); toutefois les divergences semblent porter, pour la plupart, sur l'interprétation et non sur le texte. Les traducteurs qui se rapprochent davantage de la Massore sont Aquila (ἀπὸ ἀντίου αὐτῆς ἐκτέμνει με), et Théodotion (ἀπὸ συνεργῶν αὐτῆς ἐξέτεινεν). Ils ont lu le même verbe; mais ils ont vu dans דלה un substantif masculin (דַּל) avec le suffixe féminin de la troisième personne (דַּלָּהּ) équivalent, quant au sens, du substantif féminin דַּלָּה de la Massore. Au lieu de מדלה, le syriaque (ܡܢ ܟܕܠܗ) paraît avoir lu כדלה; et il a traduit le verbe יִבְצְעֵנִי par une périphrase (ܕܡܩܛܥ ܠܝ) et en négligeant le suffixe. A son tour, le traducteur alexandrin a vu dans מדלה un substantif féminin désignant la tisseuse et rendu יבצעני comme l'interprète syriaque (ἐρίθου ἐγγιζούσης ἐκτεμεῖν). Bien que le grec ait traduit מדלה d'une manière conforme au sens du verbe syriaque ܩܛܥ, son interprétation ne saurait se soutenir. Au fond, le texte massorétique a conservé mieux que tous les autres la teneur primitive de toute cette phrase :

J'ourdissais ma vie comme un tisserand | et Il m'arrache du métier (1).

(1) Telle n'est pas la traduction généralement adoptée, quoique plusieurs exégètes s'en rapprochent. Laissant de côté ceux qui ont attribué au verbe קפד le sens de *couper*, nous donnons quelques spécimens des versions modernes :

Duhm : Abgewoben habe ich wie der Weber mein Leben, vom Trumm schneidet er mich.

Kautzsch : Gleich einem Weber habe ich mein Leben aufgewickelt; er schneidet mich ab vom Trumm.

Cheyne : I have rolled up, like a weaver, my life; from the loom he severs me.

Dans ces traductions, la métaphore tirée de l'œuvre du tisserand paraît n'avoir pas été comprise. Si le travail est achevé, si déjà l'ouvrier commence à l'enrouler, on ne voit pas quel inconvénient il peut y avoir à ce qu'on le détache du métier. L'artisan n'a à se plaindre que de celui qui ne lui laisse pas achever son œuvre.

La fin du v. 12 מיום עד־לילה תשליבני est à détacher du commencement, avec lequel elle n'a aucune affinité. Le petit nombre de divergences qui existent entre la Massore et les versions et leur peu d'importance montrent que le texte primitif de ce passage nous a été assez fidèlement transmis. Le syriaque (من ܝܘܡܐ ܥܕܡܐ ܕܠܠܝܐ ܫܠܡܬܢܝ) est de tout point conforme à l'hébreu actuel. Aquila, Symmaque et Théodotion (ἀφ' ἡμέρας ἕως νυκτὸς ἐπλήρωσέ με) ont dû lire השליבני au lieu de תשליבני et, en cela, se rapprocher davantage du texte primitif; c'est plus tard seulement que l'auteur s'adresse directement à Dieu. Mais ils n'ont pas donné au verbe השלים le sens qui lui convient dans ce passage où le Psalmiste se plaint de ce que Yahweh l'a comme *livré* à la maladie. Les Septante (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ παρεδόθην) s'écartent davantage de la Massore; le traducteur alexandrin a rendu largement מיום עד לילה et lu une forme passive du verbe שלם.

v. 13. Le membre de phrase qui précède a pour complément le début du v. 13 שויתי עד בקר duquel, malgré la ponctuation massorétique, il faut détacher כארי. Parmi les anciennes, versions, il en est qui supposent des altérations du texte ou des distractions de la part des traducteurs. L'interprète alexandrin par exemple (παρεδόθην ἕως πρωί), ne lisait pas sur son manuscrit le mot שויתי; du moins il ne l'a pas traduit et il a réuni עד בקר à תשליבני du vers précédent (1). En revanche, c'est par suite d'une distraction que le traducteur syrien a omis tout le v. 13 (2). La phrase et le verbe ont été rendus par tous les autres témoins; mais tandis que Théodotion (ἐτέθην ἕως πρωί) et saint Jérôme (*sperabam* usque mane) ont lu שויתי comme la Massore, le Targumiste (נהמיית עד צפרא) a lu שועתי. Au fait, le sens du verbe שויתי (3) est très obscur en ce passage. Les partisans absolus du texte traditionnel traduisent, en reliant כארי à ce membre de phrase : « *Assimilabam me usque mane tanquam leonem,* rugitu, intellige, quocum sacpe comparatur a poetis hebraicis ingens gemitus. » (Rosenmüller.) C'est donner au verbe שוה un sens par trop vague et rendre la phrase elliptique à l'excès. Parmi ceux qui restituent כארי à la phrase suivante, les anciens traducteurs sous-entendent généralement נפשי après שויתי et, s'appuyant sur le Ps. cxxxi, 2 (שויתי ודומיתי

(1) Rosenmüller nous paraît en effet se tromper lorsqu'il fait correspondre παρεδόθην à שויתי; le sens de παραδίδωμι cadre parfaitement avec השלים.

(2) Les v. 12 et 13 sont ὁμοιοτέλευτοι : c'est ce qui a amené l'interprète syriaque à omettre le second.

(3) A la forme simple, le verbe שוה veut dire *être semblable* ou *égal*, et, par suite, *s'adapter :* à la forme piel, il signifie *établir* (Théod. ἐτέθην), *égaliser* (v. g. *aplanir un champ.* Is. xxviii, 25), *assimiler*, puis par métaphore, *avoir l'âme égale.*

נפשי) ils traduisent : *Composui animam meam* usque in matutinum. » (Vitringa) (1). Mais on suppose très gratuitement que נפשי est sous-entendu; le passage du Psaume que l'on invoque n'autorise pas cette hypothèse. D'ailleurs les versets qui suivent ne cadreraient guère avec cette espérance calme que l'on attribuerait à l'auteur du Cantique. Graetz, Duhm, Kautzsch, Cheyne, ont plus de chances d'être dans le vrai quand, à la suite du P. Houbigant (2), ils voient dans שויתי une altération de שועתי, bien conservé par le Targumiste. On a ainsi :

Du jour à la nuit il me livre, | et je crie jusqu'au matin.

Accablé par la douleur à laquelle Yahweh semble l'avoir condamné pour toujours, le malheureux ne met de terme à ses gémissements ni le jour ni la nuit. La suite du v. 13 développe la cause de tant de douleur : כארי כן ישבר כל עצמותי. Il y a plus d'une raison de détacher כארי de l'hémistiche précédent. L'auteur ne peut pas dire qu'il se calme comme un lion ou qu'il devient semblable au lion selon les divers sens du verbe שוה. Il ne peut même pas dire qu'il crie (שוע) comme un lion. Outre que l'auteur va tout à l'heure comparer ses gémissements au cri bien plus modeste de l'hirondelle ou de la colombe, le verbe שוע n'est jamais employé pour désigner le cri du lion; il exprime plutôt l'appel, la demande de secours. En revanche, il est tout naturel de dire que Yahweh, auquel le malheureux attribue la cause de ses maux, broie ses os comme un lion; d'ailleurs la particule כֵּן appelle le כ de כָּאַרְיֵ :

Pareil au lion ainsi broie-t-il | tous mes os.

C'est de la sorte qu'a traduit saint Jérôme (*quasi leo, sic* contrivit omnia ossa mea). Quant à la traduction des Septante (παρεδόθην ἕως πρωὶ ὡς λέοντι), elle s'explique sans doute par le désordre introduit dans la phrase avec la suppression du verbe שועתי.

Le dernier membre de phrase du v. 13 (מיום עד לילה תשלימני) est considéré par plusieurs critiques modernes (Graetz, Duhm, Cheyne) comme une dittographie de la finale du v. 12. La plupart des anciens commentateurs sont d'un avis contraire. Bickell et Kautzsch, eux aussi, regardent comme authentique la leçon de la Massore; ils sont

(1) De même Delitzsch : I waited patiently till the morning. — Tel est aussi le sens adopté par saint Jérôme ainsi qu'il l'explique en son commentaire : « *Sperabam usque mane*, quod et Job in angustia sua atque in tormentis corporis sustinuisse se dicit (IV), quando in die spectabat noctem, et lucem praestolabatur in tenebris, mutatione temporum putans mutari posse supplicia ».

(2) P. Houbigant, *Biblia Hebraica cum notis criticis*, 1753.

d'accord avec les principaux témoins, tels que la Vulgate hiérony-mienne, la Peschitto dont l'omission signalée plus haut s'explique par la répétition de ce membre de phrase, et peut-être même les Septante. Malgré tant d'autorités, l'authenticité de ce membre de phrase nous paraît douteuse. Tout d'abord, il n'est pas sûr que ce passage soit primitif dans les Septante, bien que les manuscrits et versions dérivées le contiennent unanimement; on s'expliquerait difficilement que le traducteur alexandrin eût traduit de deux façons 12[b] (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ παρεδόθην) et 13[b] (ἀπὸ γὰρ τῆς ἡμέρας ἕως νυκτὸς παρεδόθην). De plus, la répétition de ce membre de phrase est assez singulière : après avoir dit que du jour à la nuit il est abandonné de Dieu, que du soir au matin il pousse des cris de détresse, l'auteur n'a plus rien à ajouter. Notons enfin que ce membre de phrase se trouve ici sans parallèle et trouble l'harmonie du mètre et de la strophe (1).

v. 14. Le premier distique du v. 14 est ainsi conçu : כסוס עגור כן אצפצף אהגה כיונה. A part les deux premiers mots, cette phrase n'a pas d'histoire: tous les témoins sont d'accord avec la Massore. Quant aux mots כסוס עגור, aucune interprétation n'est de tout point conforme au texte reçu. Une première série de variantes porte sur le mot סוס. Il faut noter tout d'abord qu'en un autre passage (Jér. VIII, 7) où, comme ici, il est question d'oiseaux, le *keri* invite à lire סיס au lieu de סוס; c'est qu'en effet ce dernier terme (cf. aram. סוסא, ܣܘܣܐ; mais assyr. sîsu) semble exclusivement employé pour désigner le *cheval* (2). Le même contexte, dans le passage qui nous occupe, semblerait exiger le même *keri*. Toujours est-il qu'à part Aquila (ὡς ἵππος ἀγούρ) qui a évidemment lu סוס, les autres traducteurs paraissent avoir lu סיס; il n'y a pas de doute au moins en ce qui concerne Théodotion (ὡς σῖς ἀγούρ) qui a simplement transcrit ce terme. L'histoire du mot עגור est plus complexe encore. Nous venons de voir que Symmaque et Aquila s'étaient bornés à le transcrire. Saint Jérôme, qui lisait sûrement ce

(1) Bickell trouve à loger ce vers dans la seconde strophe. Mais la division adoptée par Bickell pour tout ce cantique nous paraît bien incertaine : outre qu'elle est extrêmement compliquée, elle amène son auteur à une foule de modifications du texte qui n'ont pour elles l'appui d'aucun témoin ancien.

(2) C'est ce que fait remarquer saint Jérôme en un passage de son commentaire où il résume toute l'histoire du texte qui nous occupe : « Pro *pullo hirundinis* (c'est le mot dont il s'est servi dans sa traduction) sive *hirundine* ut LXX transtulerunt, scriptum est in hebraico SUS AGOR (סוס עגור) quod interpretatus est Aquila *equus Agor*, Theodotion SIS AGUR (סיס עגור); media enim vocalis littera *vav* si ponatur inter duas *samech*, legitur *sus* et appellatur *equus;* si *jod* legitur, *sis* et *hirundo* dicitur. Symmachus autem ita transtulit : *Sicut hirundo inclusa sic cantabo.* Quod verbum *agor* et in Jeremia legitur ubi scriptum est : Milvus in cœlo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempora sua. »

mot dans son exemplaire hébreu, comme le prouve son commentaire, ne l'a pas traduit : ou bien il en ignorait le sens, ou bien il y voyait la désignation d'une espèce particulière d'hirondelle qu'il ne savait comment exprimer. Le traducteur syriaque (ܐܝܟ ܕܥܓܘܪܐ ܕܡܬܪܢܢ) a probablement vu dans עגור le participe passif d'un verbe exprimant le gazouillement de l'hirondelle (1). Il en est de même selon toute apparence du Targumiste (כסיסיא דאחיד ומנצף כן נציפית), bien que le terme דאחיד de sa paraphrase puisse faire croire qu'il a lu סגור au lieu de עגור; hypothèse peu probable étant donné que le mot suivant מנצף est le terme même employé par l'auteur de la Peschito.

En revanche, Symmaque (ὡς χελιδὼν ἐγκεκλεισμένη) paraît bien avoir lu סגיר (2); le changement de ע et de ס se comprend aisément de la part d'un copiste. Quant au traducteur alexandrin (ὡς χελιδών), il n'a rien qui corresponde au mot עגור. On peut dès lors se demander que penser de l'authenticité de ce terme. Beaucoup d'exégètes modernes (3) regardent ce mot comme authentique et y voient la désignation d'un oiseau différent de l'hirondelle. Duhm et Cheyne sont peut-être plus près de la vérité lorsqu'ils s'appuient sur les Septante pour regarder ce terme comme ayant été ajouté après coup à l'imitation de Jér. VIII, 7. Peut-être aussi pourrait-on voir en ce mot la désignation d'une espèce particulière d'hirondelle. En tout cas le sens général du passage n'est pas atteint par cette question de détail :

Je me lamente comme l'hirondelle AGOUR, | je gémis comme la colombe.

La seconde partie du v. 14 (דלו עיני למרום אדני עשקה לי ערבני) est plus difficile que la première. Tout d'abord la locution דלו עיני est sans aucun autre exemple dans la Bible hébraïque : c'est d'autant plus surprenant que l'idée exprimée par ces deux termes revient très souvent dans les cantiques sacrés. D'ailleurs, parmi les traducteurs anciens, saint Jérôme (*attenuati sunt oculi mei*) et Aquila (ἠραιώθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου), sont les seuls témoins favorables à cette leçon; il est vrai que cette phrase n'a pas été conservée dans les fragments de Symma-

(1) Le verbe עגר est inusité en hébreu; mais il est possible qu'il y ait, au point de vue de la phonétique, analogie entre עגר et ገዐረ de l'éthiopien qui exprime l'idée de gémissement.

(2) Une fois dans les Septante (Éz., III, 24), ἐγκεκλεισμένη correspond à סגור.

(3) Rosenmüller; Graetz, qui propose de lire כסוס ועגור. Kautzsch traduit « Wie ein Schwalbe, *ein Kranish*, zwitscherte ich »; dans ses notes, toutefois, il signale avec sympathie l'hypothèse de Klostermann (Theol. Studien und Kritik, 1884) qui considère עגור comme dû à l'influence de Jérémie, VIII, 7 et propose de lire : כסוס עצור קן « wie eine von ihrem Nest abgeschittene Schwalbe », hypothèse d'ailleurs plus ingénieuse que fondée.

que et de Théodotion. Le Targum (דקפית עיני) et surtout le traducteur syriaque (ܕܢܫܩܐ ܥܝܢܝ) ont lu un autre verbe, peut être une forme dérivée de נשא (cf. Ps. CXXI, 1). Quant au verbe employé par les Septante (ἐξέλιπον γάρ μου οἱ ὀφθαλμοί), il ne correspond jamais à דלו en dehors de cet endroit; mais très souvent la phrase grecque tout entière traduit la locution כלו עיני dans des contextes semblables à celui de notre cantique (cf. Ps. LXIX, 4; CXIX, 82, 123; Thren. II, 11; IV, 17); aussi n'hésiterions-nous pas, à la suite de Graetz, à voir dans דלו une altération de כלו (1); le changement de כ en ד est un fait très fréquemment reconnu en critique.

Le traducteur alexandrin (ἐξέλιπον γάρ μου οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ βλέπειν εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ) a voulu préciser par de petites additions la phrase un peu elliptique de l'hébreu דלו עיני למרום; mais la phrase hébraïque est complète au point de vue grammatical et aucun autre document n'invite à supposer que de fait elle ait été altérée. La suite de la phrase grecque (πρὸς τὸν κύριον) laisserait croire que le traducteur lisait אל אדני au lieu de אדני. L'appel adressé à Dieu dans la fin du verset prouve que le vocatif de l'hébreu a plus de chances d'être primitif; d'ailleurs, le passage où nous arrivons devait être extrêmement altéré sur le manuscrit hébreu dont se servaient les Septante.

On lit ainsi dans la Massore la fin du v. 14 : עשקה לי ערבני. Cette phrase ne paraît pas avoir subi d'altérations, bien que quelques-uns des anciens témoins attestent des lectures tant soit peu différentes. Le sens du texte massorétique est facile à saisir : « L'angoisse me presse; sois ma caution. » C'est ainsi qu'avait compris saint Jérôme (Domine, vim patior; responde pro me) (2). Il ne subsiste rien pour ce passage des fragments d'Aquila, de Symmaque ou de Théodotion; quant au Targumiste, sa traduction est trop large pour qu'on puisse en tirer parti. La Peschito (ܡܛܠ ܕܥܫܩܢܝ ܠܝ ܥܪܒܢܝ) n'accuse qu'une divergence insignifiante : ܥܫܩ atteste la présence du verbe ערב quoiqu'il le traduise en un sens étranger à ce passage. Au lieu de עשקה לי, le traducteur syriaque (ܥܪܒ) a lu עשקה לי; il a vu dans עשקה un impératif, et donné au verbe hébreu עשק le sens que ce même verbe a dans les langues araméennes (3). Très éloignée du texte massorétique pour le sens général, la version alexandrine (ὃς ἐξείλατό με καὶ ἀφείλατο) pourrait bien ne pas

(1) Duhm et Kautzsch (après Klostermann) proposent de lire דלפי. Ils invoquent Job, XVI 20, où l'on a une phrase tout analogue à celle d'Isaïe : אל אליה דלפי עיני. Ils ont tort de négliger, pour un seul exemple, toutes les données que fournissent les Septante.

(2) Graetz suppose à tort que saint Jérôme a lu ועננני.

(3) Le verbe עשק n'est pas usité au kal dans la Bible; il est employé au hithpael dans un sens tout différent, mais en araméen, il veut dire : *donner des soins à, s'occuper de.*

supposer un texte notablement différent pour les détails. Le verbe ἐξαιρῶ a un sens assez semblable à celui du verbe syriaque ܦܨܐ et il se peut que l'interprète grec ait lu עשק comme l'auteur de la Peschito (1). Quant au verbe grec ἀφαιρῶ, il correspond le plus souvent dans les Septante, à l'hébreu עבר; il est possible qu'au lieu de ערבני on ait lu עברני ou העברני. Ces variantes des versions toutefois ne supposent que de légères différences de texte, et quoique la traduction syriaque soit assez satisfaisante, la leçon de la Massore paraît pourtant préférable (2) :

Mes yeux s'épuisent (à regarder) en haut : Seigneur, | l'angoisse m'accable, sois ma caution.

v. 15. Du verset 15, les Septante n'ont traduit que les deux derniers mots כור נפשי qu'ils ont rejoints à la fin du v. 14 (καὶ ἀφείλατό μου τὴν ὀδύνην τῆς ψυχῆς). Deux explications peuvent rendre compte de cette omission. On pourrait supposer que le traducteur a par distraction omis une ligne entière de son manuscrit. Il est possible aussi que le passage intermédiaire entre la fin du v. 14 et la finale du v. 15 ait été si altérée que le traducteur alexandrin se soit vu dans l'impossibilité de le déchiffrer; il aura alors uni en une même phrase deux tronçons de phrases différentes. L'omission du grec en tout cas ne doit pas nous faire douter *a priori* de l'authenticité de la phrase conservée par la Massore, et contre laquelle la critique ne peut rien invoquer de sérieux.

Dans l'hébreu massorétique, le début du v. 15 (מה אדבר ואמר לי והוא עשה *Pourquoi parler? et il m'a dit et il a fait*) est assez difficile à expliquer (3); aussi ne faut-il pas s'étonner si les anciennes versions accusent des variantes à signaler. Saint Jérôme (quid dicam aut quid

(1) Ἐξαιρέω traduit généralement הציל; mais comme עשק n'est jamais ailleurs employé au kal, on ne peut rien conclure de l'usage général.

(2) Duhm supprime ערבני qu'il regarde comme une glose empruntée à Job, XVII, 3, et ne gardant que עשקה לי, il le ponctue עֶשְׁקָה et s'inspire du syriaque pour le traduire « Herr, nimm dich meiner an », ce qu'il explique : «Beschäftige dich mir, kümmere dich um mich ». Le mot ערבני est rejeté surtout au nom du rythme qu'il est censé surcharger. L'hypothèse est assez vraisemblable et serait justifiée par le syriaque; d'ailleurs la phrase serait un peu allégée au point de vue du rythme; n'ayant à étudier les cantiques d'Ézéchias qu'en partant des versions, nous n'avons pas à préciser ce détail.

(3) D'après Rosenmülller et Delitzsch, le Psalmiste changerait ici de ton et arriverait à l'action de grâces : « Inde ab hoc versu, animus regis in Jovae laudem exspatiatur. מה אדבר : Quid dicam tandem. Est vox ejus cui prae facto quodam inopinato in stuporem rapto, vox faucibus haeret adeo ut ne quidem quae verba prolaturus sit in promptu habeat. ואמר לי והוא עשה, promisit ille mihi et praestitit. » (Rosenmüller.) Mais la suite du cantique montre, nous semble-t-il, que la supplication n'est pas encore achevée.

respondebit mihi eum ipse fecerit) a fait une hypothèse sur un texte dont la signification précise lui échappait; mais אבר n'a pas le sens de *répondre*. L'interprète syrien (ܐܡܪ ܠܝ ܗܘ ܕܥܒܕ) a lu la même finale והוא עשה, mais au lieu de יֵאָבֵר לִי, il a traduit אֱמֹר לִי, par suite de la suppression du ו et du changement de la forme verbale. Le sens ainsi obtenu n'est pas satisfaisant : on ne voit pas à qui le Psalmiste s'adresse. Le Targumiste (מה אמילל תישבחתא יאימר קדמוהי) nous met plus probablement sur la voie pour retrouver la leçon primitive : au lieu de יֵאָבֵר לִי, il a lu וְאֹמַר לוֹ, par suite d'un simple changement de forme verbale et de la substitution de ו à י; en ce point le Targum est parfaitement d'accord avec Théodotion (αὐτῷ καὶ αὐτὸς ἐποίησε), le seul des trois traducteurs grecs postérieurs aux Septante dans lequel cette phrase nous ait été conservée. Le sens obtenu est très satisfaisant :

Pourquoi parler? que lui dire? | c'est lui qui a *tout* fait.

Il ne paraît pas douteux que telle soit la leçon primitive (1); peut-être והוא עשה avait-il un complément (זאת?) : le rythme et le sens paraîtraient le demander.

Les difficultés sont plus nombreuses dans la seconde partie du verset אדדה כל שנותי על מר נפשי. On accepte généralement, quoique avec quelques variantes de détail, la traduction et l'explication de Rosenmüller : « *Procedam omnes annos meos propter amaritudinem animae meae;* dicit itaque rex pius se deinceps anniversariis sacris in festiva turba ad templum processurum et Jovam celebraturum esse ob recuperatam valetudinem. » Mais outre que Rosenmüller suppose toujours que l'auteur en est déjà à l'action de grâces, on ne peut avoir, selon la remarque du P. Houbigant (2), un accusatif après le verbe neutre נדד. Le savant critique oratorien en appelle à la Peschitto (ܐܙܠ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ) pour proposer comme primitive la lecture והדדה qu'il rattache soit à la racine דדה, *amener, transporter*, soit à la racine נָדַד (au hiphil, *faire fuir*) et il traduit : « jubet in amaritudine animae meae fugere omnes annos meos ». Cette hypothèse fondée sur un témoin ancien (3)

(1) Le P. Houbigant avait déjà fait cette hypothèse, Graetz est demeuré fidèle au sens général de la Massore et a simplement proposé la correction suivante יהוא אבר והוא עשה. Kautzsch, lui aussi, traduit : « Was soll ich sprechen, nachdem er nun zu mir geredet und er (es) ausgeführt hat.

(2) « Seu convertis (verbum אדדה) *vagabor*, ex נדד, seu *progrediar*, non poterit addere Ezechias, *omnes annos meos*, in accusandi casu, post verbum neutrum. Recte Syrus ואנד, *et amovit*, ex scriptione והדדה, persona tertia, sive ex דדה, *provexit*, sive ex נדד, *fugere fecit*, quod nos ante tulimus. »

(3) Au lieu de אדדה, Théodotion a un substantif qu'il rattache au verbe עשה : καὶ αὐ-

et un simple changement de formes verbales, paraît sérieuse, mais incomplète. Le P. Houbigant aurait pu remarquer encore qu'au lieu de שְׁנָתִי, l'interprète édessénien avait lu שִׁנָּתִי (ܫܢܬܝ) (1). L'idée ainsi évoquée est plus conforme au contexte : accablé par la maladie, le malheureux ne put plus se livrer au sommeil. Il faut même noter que si le mot והדדה nous a mis sur la voie, il pourrait bien quand même être inexact. Il est d'abord assez difficile à expliquer au point de vue grammatical; de plus, il n'y a pas d'autre exemple de l'expression *faire fuir le sommeil;* en revanche la locution est fréquente avec le kal de נדד (Gen. XXXI, 40; Esth. VI, 1); peut-être lisait-on ותדד שנתי :

Et tout mon sommeil s'enfuit | dans l'amertume de mon âme.

v. 16. Felix qui poterit haec verba ut sunt interpretari!, s'écrie le P. Houbigant après avoir transcrit la première partie du v. 16 : אדני עליהם יחיו ולכל בהן חיי ריחי. C'est, en effet, un texte très compliqué. On adopte généralement pour la leçon massorétique cette traduction de Rosenmüller : *Domine, super illis vivitur* (יחיו impersonnaliter ut יאמרו *dicitur*) *et in istorum singulis* (et quantum ad omnia de istis) *vita spiritus mei.* Il est bon toutefois de remarquer que la leçon reçue est fort suspecte et que le texte a une histoire qui témoigne de beaucoup d'altérations. Sans doute saint Jérôme (Domine si sic vivitur et in talibus est vita spiritus mei) ne paraît pas avoir eu sous les yeux un texte différent du nôtre : tout au plus aurait-il lu ובהן au lieu de ולכל בהן, et c'est même très peu probable ; il a traduit ce passage largement comme il le faisait pour les textes plus ou moins désespérés. Sans doute encore Aquila (2) (κύριε ἐπ'αὐτοῖς ζήσονται καὶ εἰς τὰ πάντα ἐν αὐτοῖς ζωὴ πνεύματός μου) suivait une leçon entièrement conforme à celle de la Massore. Mais déjà le traducteur syrien (ܡܪܝ ܥܠܝܗܘܢ ܢܚܝܘ ܘܠܟܠ ܒܗܢ ܚܝܝ ܪܘܚܝ) présente

τὸς ἐποίησε καθοδήγησιν πάντας ἐνίαυτούς μου ἐπὶ πικρίαν ψυχῆς μου. Saint Jérôme (*Recogitabo* tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae) a hypothétiquement traduit אדדה, mais ne suppose pas une leçon différente.

(1) Le manuscrit arabe d'Oxford à l'aide duquel la Polyglotte de Walton supplée les lacunes du manuscrit parisien des prophètes, a la même leçon : وعبر فطير كل رقادى

(2) Au lieu de אדדה, Graëtz propose de lire אודהו ou אודך, mais sans appuyer sur aucune autorité une leçon assez peu vraisemblable. — Kautzsch suit la traduction ordinaire : « Alle meine Jahre soll ich (ruhig) dahinwallen trotz der Bekümmerniss meiner Seele ». — Duhm lit שְׁנָתִי, mais il garde אדדה et traduit : Ruhlos wälz' ich mich all meine Schlafenzeit ob, etc... Il n'échappe pas à la critique du P. Houbigant sur l'usage de l'accusatif après le verbe neutre.

(3) Nous n'avons pas les fragments de Symmaque et de Théodotion pour ce passage. Le Targum est trop paraphrastique en cet endroit pour fournir d'utiles indications.

quelques divergences curieuses : le mot ܗܘܐ suppose qu'au lieu de יהיו l'interprète a lu יהון : à la place de ולכל בהן, ܘܠܟܠ ܕܗܘܐ paraît supposer simplement בהן. Quant à la version des Septante (κύριε, περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλη σοι καὶ ἐξήγειράς μου τὴν πνοήν), elle accuse un texte tout différent. Le P. Houbigant le restitue ainsi : אדני עליה יהיו לכל כי תחיי רוחי. Telle devait être, en effet, à très peu de détails près, la leçon suivie par le traducteur alexandrin : περὶ αὐτῆς suppose bien עליה au lieu de עליהם ; ἀνηγγέλη (1) indique qu'au lieu du verbe חוה, on a lu le verbe הוה, mais plutôt יְהֻוָה que יִהְיוּ. Le P. Houbigant a eu tort de négliger σοι du grec, qui est attesté par tous les témoins de la version alexandrine et qui correspond aux deux premières lettres (לכ) de ולכל בהן, une fois la conjonction enlevée. Les Septante n'ont pas de terme qui traduise le groupe de consonnes, לבהן. Toutefois, au lieu du substantif חַיֵּי, ils ont lu un verbe, probablement ותחיי (2) (καὶ ἐξήγειρας), comme le suppose le P. Houbigant ; il est très possible que les deux premières lettres de ce mot (ות) soient à identifier avec les deux dernières (הן) de לבהן ; de part et d'autre il y a trois jambages et il suffit que les sommets aient été un peu effacés pour qu'une méprise se soit facilement produite ; seules donc les lettres לב seraient sans parallèle dans le grec ; il n'y a rien d'ailleurs, dans la version alexandrine, qui puisse suggérer la particule כי introduite par le savant critique de l'Oratoire.

En présence de pareilles variantes et de telles altérations, on ne saurait se promettre de reconstituer avec certitude la teneur primitive du passage. Il n'y a pas de doute que la leçon massorétique ne soit fautive : la nécessité de rapporter au même objet des suffixes de genre différent (עליהם et בהן), de supposer un sujet à un verbe (יהיו) qui n'en a pas, prouve que la Massore ne nous a pas légué un texte intact. Mais à quelle hypothèse avoir recours pour en tenter la restitution? Kautzsch et Cheyne regardent ce passage comme absolument désespéré et ne la traduisent pas. Le sens général pourtant se laisse assez aisément deviner. A la fin du v. 14, le Psalmiste interrompait sa lamentation pour s'adresser à Yahweh et lui demander grâce. Subitement, au v. 15 il suspendait sa prière, la regardant comme inutile, puisque c'était Yahweh lui-même qui l'avait frappé. Or dans la fin du v. 16, dans les versets 17-18, le psalmiste prie de nouveau Yahweh ; il est donc à croire que le début du v. 16 annonce la reprise de la prière. Le texte lu par les Septante est plus en rapport avec cette conception que celui de la

(1) Cf. Job, xv, 17 ; xxxii, 6, 10 : Psalm. xviii, 2.

(2) Il n'y a aucun autre exemple dans lequel ἐξήγειρας correspond תחיי : mais dans le contexte présent le sens des deux verbes est identique.

Massore. Toutefois peut-être y aurait-il à remplacer יְהוָה par אֲחוָה ; on aurait ainsi אדני עליה אחוה לך (1). « Bien que j'aie à craindre de n'être pas exaucé, je t'informe pourtant, Seigneur, de ma misère. » Le second hémistiche רוחי (ou תחיה) תחיי répondant à ἐξήγειράς μου τὴν πνοήν, serait le début même de la prière : Ranime mon souffle, afin que je sorte de mon malheureux état. On aurait donc :

Seigneur, je t'en informe *pourtant :* | Ranime mon esprit (2).

La suite du v. 16 (ותחליבוני והחייני) n'est que l'explication du membre de phrase précédent. Les variantes sont peu nombreuses. Aquila (καὶ σωφρονίσεις με καὶ ζωώσεις με), Symmaque et Théodotion (ἀνέθαλάς με καὶ ζωώσεις με), à la suite de saint Jérôme (corripies me et vivificabis me), ont lu deux imparfaits (תחייני au lieu de החייני). En revanche le traducteur syriaque (ܐܬܚܠܝܢܝ ܘܐܚܝܝܢܝ) a lu deux impératifs (החליבוני pour תחליבוני). Quant au traducteur alexandrin (καὶ παρακληθεὶς ἔζησα), il avait sûrement les mêmes verbes sur son manuscrit (3); mais ou bien il les a interprétés largement, ou bien ces verbes étaient à des formes très différentes de celle de la Massore. Il est probable qu'à l'origine ces deux verbes, dont le caractère primitif est attesté par tous les témoins, étaient à la même forme, à l'impératif ou à l'imparfait.

v. 17. Le début du v. 17 (הנה לשלום מר לי מר) est le complément de la phrase précédente. Dans son état actuel, ce début du v. 17 est difficile à traduire : Voici pour l'intégrité (?), la santé (?), le salut (?), la paix (? le mot שלום a tous ces sens), amer pour moi, amer (chagrin pour moi, chagrin). Rosenmüller traduit et paraphrase : *Ecce ad salutem amarissima mihi* facta est *amaritudo :* quae maxime turbida videbantur et praesentem mortem intentare, conversa sunt in statum felicem. Il est bien étrange qu'en se félicitant du rétablissement de la santé en son

(1) Dans cette hypothèse, les consonnes supplémentaires (לב) pourraient être considérées comme une variante d'un mauvais manuscrit pour לך ; écrites d'abord en marge, elles auront ensuite été incorporées dans le texte.

(2) Duhm procède tout autrement. S'appuyant sur les LXX, il lit עליה יהוה לך. Quant aux consonnes surnuméraires לבהן, il les divise en deux groupes : des deux premières il fait לבי qu'il donne pour sujet à יהוה ; ce qui lui fournit le vers suivant : אדני עליה יהוה לך לבי. Quant aux consonnes supplémentaires הן, il les réunit à חיי רוחי pour former la phrase הנה לרוחי qui, jointe à ותחליבוני והחייני constitue le second vers de sa strophe. On peut objecter que le premier vers est bien court au point de vue du rythme (לך לבי est pauvre comme second hémistiche), que הנה לרוחי n'est en rapport avec aucun des témoins et est, par conséquent, trop arbitraire.

(3) Παρακαλέω traduit le verbe חלם au Ps. CXXVI, 1

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

corps ou de la paix en son âme, l'auteur insiste tant sur sa douleur. En réalité l'expression מר לי מר veut dire : « Je suis en proie à une douleur extrême »; dès lors elle est difficilement conciliable avec ce qui précède. Il faut d'ailleurs noter que ce texte n'est pas à l'abri de toute suspicion. Sans doute saint Jérôme (Ecce in pace amaritudo mea amarissima), Aquila, Symmaque et Théodotion (ἰδοὺ περὶ τῆς εἰρήνης μου — *al.* Théod. εἰς εἰρήνην — πικρὸν ἐμοί, πίκρον), et le traducteur syriaque (ܗܐ ܕܫܠܡܐ ܡܪܝܪ ܠܝ ܡܪܝܪ) lisaient le texte que la Massore nous a transmis (1); mais tout ce passage est absent des Septante. On est donc autorisé à concevoir des doutes sur sa teneur primitive et à en tenter la correction. Or il nous semble que, réduit à הנה מר לי מר, ce membre de phrase serait plus en harmonie avec le rythme général du morceau (2), et compléterait très bien la pensée exprimée dans l'hémistiche précédent. On aurait :

Rends-moi la santé et la vie; | mon angoisse est extrême.

Nous regarderions le mot לשלום comme une variante marginale destinée à remplacer לכל בהן devenu inintelligible, et introduite par un copiste distrait en un endroit du texte où elle ne devait pas figurer (3).

Inutile de répéter que toutes les restitutions proposées pour le v. 16 et le début du v. 17 sont plus ou moins hypothétiques. Il est plus aisé de suivre l'histoire de la fin de notre cantique; le texte a beaucoup moins souffert.

Le membre de phrase qui fait suite à celui que nous venons d'étudier ואתה חשקת נפשי משחת בלי, ne paraît pas primitif dans tous ses détails. Le mot חשקת tout d'abord est suspect. Il voudrait dire : Mets (4) en moi tes complaisances, ce qui ne cadre pas avec משחת בלי. Symmaque (σὺ δὲ εὐδόκησας τὴν ψυχήν μου) et le traducteur syriaque (ܐܢܬ ܨܒܝܬ ܢܦܫܝ) ont lu

(1) La leçon περὶ τῆς εἰρήνης d'Aquila, Symmaque et Théodotion pourrait faire croire qu'ils ont lu על־שלום.

(2) Dans ce cantique, dont il serait difficile de préciser le rythme, le second hémistiche est toujours plus court que le premier.

(3) Duhm rejette, au nom du rythme et en s'appuyant sur les Septante, toute la phrase הנה לשלום מר לי מר. Mais il n'est pas absolument certain que, par ses corrections antérieures, Duhm n'ait pas lui-même troublé le rythme de ce passage.

(4) Nous maintenons l'impératif; c'est la prière qui se continue. Les parfaits חשלת, השלכת, ne s'y opposent pas; reliés aux impératifs ou aux imparfaits (תחיינו, תחליבנו) qui précèdent, ils expriment la même idée, peut-être seulement avec plus de force et de confiance (cf. Gen. VI, 21 קח לך ...ואספת). Duhm, à l'encontre de Kautzsch et de Cheyne, garde, lui aussi, l'impératif déprécatoire, mais il remplace השכת (corrigé pour חשקת) par חשך. Il propose aussi de lire ועתה pour ואתה (?).

חשקת. En revanche, l'interprète alexandrin (εἵλου γάρ μου τὴν ψυχήν) a suivi une autre leçon (1). Le P. Houbigant (2) propose de remplacer חשקת par השכת; d'une part, l'homophonie expliquerait bien une telle altération, d'autre part, la verbe חשך répondrait bien quant au sens à εἵλου du grec (3) et serait en parfaite harmonie avec la fin du membre de phrase. Cette finale elle-même (מ֝שחת בלי) paraît avoir souffert. Le sens serait, après la correction précédente : « Mais toi, saisis mon âme (retire-moi) de la fosse de destruction » (Rosenm.). Mais בלי n'a, nulle part ailleurs, le sens de destruction il est toujours employé comme adverbe (4). De plus les anciens traducteurs, saint Jérôme (ne periret), Symmaque (μὴ διαφθεῖραι), le syriaque (ܕܠܐ ܢܫܚܬ), l'interprète alexandrin (ἵνα μὴ ἀπόληται), s'accordent pour attester une leçon autre que celle de la Massore. Au lieu de מ֝שחת בלי, ils ont lu מנו שחת. Le sens prouve que telle devait être la leçon primitive; d'ailleurs cette phrase est identique à Job, XXXIII, 18 (יחשך נפשו מנו שחת); בלי pourrait être une variante de מנו; peut-être cette variante était-elle בל ישחת : Tu soutiendras mon âme, *elle ne périra pas*. Les mots auraient été différemment divisés, puis transposés, lorsqu'on les a introduits dans le texte. On a en tout cas :

Mais toi, soutiens mon âme, | de peur qu'elle ne périsse.

La fin du v. 17 (כי השלכת אחרי גוך כל חטאי) explique ce qui précède : les fautes du Psalmiste sont la grande cause des maux dont il souffre. L'histoire de ce texte est très simple et donne raison à la Massore; peut-être כי השלכת (Massore; syriaque, ܡܛܠ ܕܫܕܬ) serait-il avantageusement remplacé par יהשלכת (Septante, καὶ ἀπέρριψας); l'enchaînement avec la phrase précédente serait plus parfait. Mais il ne faut pas tenir compte de la leçon consacrée pour la suite du texte dans les Septante (ὀπίσω μου);

(1) Saint Jérôme (Tu autem *eruisti* animam meam) est d'accord avec la traduction grecque, soit qu'il ait été influencé par elle, soit qu'il ait lu חשכת, soit qu'il ait interprété d'une manière large. En général, le texte hébreu suivi par saint Jérôme était bien conforme à celui de la Massore.

(2) Le P. Houbigant fait remarquer que le verbe חשק prend une préposition devant son complément (cf. Deut., VII, 7; X, 15; I Reg., IX, 19, etc.).

(3) Jamais ailleurs le verbe αἱρέω ne correspond à חשק et il y a peu d'analogies entre les sens de ces deux verbes. Sans doute, il n'y a aucun autre exemple dans lequel חשך soit rendu par αἱρέω; mais l'analogie du sens est parfaite (cf. Job. XXXIII, 18).

(4) Dans les exemples allégués par Rosenmüller (Ps. LXXII, 7; Mal., III, 10), בלי est employé comme adverbe.

(5) Le P. Houbigant avait déjà fait cette hypothèse. Duhm garde מ֝שחת בלי (von der Grube der Vernichtung); de même Kautzsch et Cheyne.

אַחֲרֵי גֵוֶךָ de la Massore et des autres témoins (1) a beaucoup plus de chances d'être primitif que אַחֲרַי de la version alexandrine :

Et rejette derrière ton dos | toutes mes iniquités (2).

v. 18. Aucune variante sérieuse à noter pour ce verset qui est parfaitement conservé dans la Massore : c'est l'argument suprême du malheureux qui prie Dieu de ne pas se priver d'un adorateur en l'envoyant, avant le temps, au schéol. L'interprète alexandrin (οἱ ἐν ᾅδου... οἱ ἀποθανόντες... ἐλεημοσύνην σου) a rendu largement une leçon pareille à celle du texte reçu (שאול... מות ...אמיתך). En somme, il n'y a pas de doute que le texte massorétique ne soit entièrement primitif :

Le schéol ne te célèbre pas, | la mort ne te loue pas;
et ils n'espèrent pas, ceux qui descendent dans la fosse, | en ta fidélité.

v. 19. Il en est de même du v. 19 dans lequel le psalmiste exprime, avec cet accent de confiance qui marque toujours la fin des chants sacrés d'Israël, l'idée que seul le vivant peut louer Dieu.

Au début du verset (חי חי הוא יודך) la Massore répète deux fois le mot חי; elle est, en cela, conforme à la Vulgate (Vivens, vivens ipse confitebitur tibi); mais la Peschito (ܗܘ ܚܝܐ ܚܝܐ ܢܘܕܐ) et les Septante (οἱ ζῶντες εὐλογήσουσίν σε) ne paraissent l'avoir lu qu'une seule fois, à moins que leur pluriel n'ait pour but d'éviter la répétition du mot au singulier (3); le rythme serait peut-être (?) plus favorable à la leçon reçue.

La fin du verset (כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמיתך) ne présente aucune divergence notable ni dans saint Jérôme (sicut et ego hodie : pater filiis notam faciet veritatem tuam), ni dans Symmaque (σήμερον· πατὴρ υἱοῖς γνωρίσει περὶ τῆς ἀληθείας σου), ni dans la Peschito (ܐܝܟܡܐ ܕܐܢܐ ܗܫܬܐ ܐܒܐ ܠܒܢܝܢ ܢܘܕܥ ܠܫܪܪܘܬܟ); seule la traduction de Symmaque suggérerait, à bon droit peut-être, על־אמיתך au lieu de אל־אמיתך. En revanche, la traduction alexandrine (ὃν τρόπον κἀγώ· ἀπὸ γὰρ τῆς σήμερον παιδία ποιήσω ἃ ἀναγγελοῦσιν τὴν δικαιοσύνην σου) est des plus étranges, mais ne suppose pas de différences textuelles. L'interprète a lu כמוני היום comme la Massore, mais il a séparé ces deux mots, rattachant le premier au membre de phrase précédent, le second à ce qui suit; peut-être a-t-il lu מהיום pour היום.

(1) Le texte manque dans les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

(2) Graetz fait beaucoup d'hypothèses inutiles : כליון pour בלי, השלכת אחרי גוי pour השלכת אחרי גוך, etc...

(3) Il n'y a rien pour ce passage dans les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

Au lieu de אב לבנים, il est fort probable qu'il a divisé autrement les consonnes אבל בנים et lu le premier אֲבִיל; lisant ainsi il aura pris le verbe יבל dans le sens araméen de *procréer, produire* (cf. le mot hébreu יבול). Enfin, au lieu de יודיע il paraît avoir lu יודיעו et l'avoir fait précéder de אשר. Ou bien le manuscrit hébreu du traducteur alexandrin était en très mauvais état, ou bien l'interprète s'est perdu dans de maladroites hypothèses. La leçon massorétique est à garder sans hésitation :

Le vivant, le vivant peut te louer, | comme je le fais aujourd'hui (1);
le père peut faire connaître à ses fils | ta fidélité.

v. 20. Le début du v. 20 (יהוה להושיעני) constitue une phrase sans verbe principal; elle est dès lors incorrecte, et peut être regardée comme altérée. Le traducteur alexandrin (θεὲ τῆς σωτηρίας μου) paraît avoir lu אלהי תשועתי; cette leçon n'est pas meilleure que celle de la Massore (2). Il en est autrement des corrections fournies par saint Jérôme (Domine, salvum me fac) et Symmaque (κύριε σωσόν με); c'est avec raison qu'ils ont lu l'impératif הושיעני. Peut-être auraient-ils mieux fait encore de lire הושיענו ainsi que la suite du verset semblerait l'indiquer.

Dans cette finale, en effet, les suffixes ont subi des changements. Au lieu de ונגינותי נגנן כל ימי חיינו על בית יהוה, les Septante (καὶ οὐ παύσομαι εὐλογῶν σε μετὰ ψαλτηρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς μου) ont traduit largement ונגינותי אנגן כל ימי חיי. En revanche, l'interprète syrien (ܘܢܫܒܚ ܠܟ ܒܡܙܡܘܪ ܟܠ ܝܘܡܝ ܚܝܝܢ) paraît avoir lu נגן כל ימי חיינו. Il est certain que dans le texte reçu, ונגינותי ne cadre pas avec נגן et חיינו; on ne peut dès lors hésiter qu'entre la leçon des Septante et celle du syriaque. Cette dernière a l'avantage d'amener moins de modifications (הושיענו et ונגיותינו) dans le texte :

Yahweh, sauve-nous!
Et nous toucherons nos harpes tous les jours de notre vie devant le temple de Yahweh (3)!

L'étude du cantique d'Ézéchias dans les versions et le texte massoré-

(1) Le malheureux, plein de confiance, se reprend à vivre et commence déjà la louange qu'il espère transmettre à ses enfants.

(2) Le traducteur alexandrin a rattaché ces mots au membre de phrase précédent; mais le rythme ne permet pas cette transposition.

(3) Ces deux membres de phrase ne répondent pas au rythme du reste du cantique : on pourrait les regarder comme une sorte de répons ajouté au cantique, pour l'usage liturgique.

tique (1) nous a conduit aux mêmes constatations que l'analyse des

(1) Nous n'avons pas eu la prétention de rendre d'une manière certaine sa forme primitive au « Cantique d'Ézéchias ». Nous avons même négligé toutes les considérations que l'on peut tirer, pour l'étude de ce cantique, de la connaissance du rythme et des règles diverses de la poésie hébraïque; nous nous en sommes strictement tenus aux versions. Voici, à titre d'essai, la traduction que l'on pourrait donner de ce cantique, d'après le travail qui précède :

Miktab d'Ézéchias, roi de Juda, lorsqu'il fut malade et qu'il survécut à sa maladie.

Je disais : Il me faut partir,
au milieu de mes jours;
aux portes du schéol dire adieu
au reste de mes ans!

Je disais : Je ne verrai plus Yahweh,
sur la terre des vivants :
Je ne contemplerai plus d'homme,
parmi les habitants du monde.

Ma tente est enroulée, emportée loin de moi,
comme un abri de berger.
J'ourdissais ma vie comme un tisserand...
et il me détache du métier.

Du jour à la nuit Il me livre,
et je crie jusqu'au matin.
Pareil au lion, ainsi il broie
tous mes os.

Je me lamente comme l'hirondelle;
je gémis comme la colombe.
Mes yeux s'épuisent *à regarder* en haut :
« Seigneur, prends soin de moi. »

A quoi bon parler? Que lui dire?
c'est lui qui a *tout* fait...
et tout mon sommeil s'enfuit, (?)
dans l'amertume de mon âme.

Seigneur, je t'en informe *pourtant,* (?)
ranime mon souffle (?)
Rends-moi la santé et la vie; (?)
Mon angoisse est extrême. (?)

Oui! soutiens mon âme,
de peur qu'elle ne s'abîme.
Rejette derrière ton dos
toutes mes iniquités!...

Car le schéol ne te célèbre pas,
la mort ne te loue pas;
Ils n'espèrent pas — ceux qui descendent dans la fosse —
en ta fidélité.

Le vivant, le vivant, c'est lui qui te loue,
comme je le fais aujourd'hui;

deux récits parallèles de l'invasion de Sennachérib et de la maladie du roi. Sans doute les divergences que nous avons signalées entre la Massore et les versions ne tiennent pas toutes à des divergences entre les manuscrits; plus d'une fois le même texte a été lu différemment par les traducteurs. A des époques où la prononciation de l'hébreu n'était pas encore fixée par un système de signes traditionnels, il était aisé de lire en plusieurs manières un même groupe de consonnes. Plus d'une fois encore le même texte, lu de la même façon, a été compris diversement par les interprètes. Mais très souvent aussi les différences qui existent entre les versions et la Massore ne peuvent s'expliquer que par les divergences des manuscrits. Les nombreux copistes aux mains desquels est venu le cantique d'Ézéchias ont fourni chacun leur contingent de fautes et d'altérations; en certains cas le texte est devenu méconnaissable et inintelligible. Les fautes que nous avons relevées pour ce cantique sont les mêmes que plus haut et ont les mêmes causes. Confusions dans la transcription ou même l'introduction des lettres quiescentes, échanges fréquents de certains éléments plus variables de la langue hébraïque (particules, prépositions, suffixes pronominaux, formes verbales), suppressions ou additions de mots, répartition des mêmes lettres en groupes et par suite en termes

Le père fait connaître aux enfants
ta fidélité.

Seigneur, sauve-nous!
Et nous toucherons nos harpes tous les jours de notre vie devant le temple de Yahweh.

D'après cette traduction le cantique ne devrait pas être considéré comme un chant d'actions de grâces composé par le roi pour remercier Dieu de l'avoir guéri; ce serait plutôt un poème dans lequel Ézéchias aurait traduit les angoisses qui remplissaient son âme alors qu'il était sur le point de mourir; et si le titre est authentique, c'est en ce sens qu'il le faudrait interpréter.

Difficile à préciser dans ses détails, ce cantique est facile à analyser quant aux idées générales. L'auteur se lamente d'abord à la pensée que Yahweh, pour châtier ses péchés, le condamne à une mort prématurée. A l'angoisse succède bientôt une prière, timide d'abord, ensuite plus confiante : le Psalmiste y fait valoir cet argument, qui revient si souvent dans les chants sacrés d'Israël, qu'en faisant mourir un juste ou un converti, Yahweh se prive d'un adorateur sincère. La fin de cette prière laisse entrevoir la douce assurance que le Psalmiste a d'être exaucé.

L'enchaînement des idées est le même en ce cantique qu'en beaucoup de psaumes; on comprend très bien qu'il ait pris place dans l'usage liturgique, ainsi que paraît l'indiquer l'antienne finale. Des auteurs vont même jusqu'à penser qu'il a servi à l'usage liturgique avant de prendre place dans le livre d'Isaïe. « The poem, dit Cheyne, is full of allusions to the Psalter and Job, in both of which books disease is to be taken as an allegorical expression for grievous national trouble. The speaker is, therefore, the Church-nation of Israel (cf. Ps. 88, Lam. 3, which also imitate Job). A later editor needing a lyric illustration for the life of Hezekiah, inserted it here. » Nous ne faisons que signaler cette opinion.

différents, changements de mots par suite de suppressions, d'additions, de transpositions ou de substitutions de lettres : tels sont encore les divers phénomènes que nous avons eus à signaler dans toute l'analyse de ce cantique.

Il nous faut maintenant généraliser notre étude en étendant nos observations à l'ensemble même de la Bible et en tirer quelques conclusions.

J. Touzard.

(*A suivre.*)

Paris.

MÉLANGES

I

NOUVELLE INSCRIPTION HÉBRAÏQUE ET GRECQUE

RELATIVE A LA LIMITE DE GEZER (1)

La ville de Gezer a joué, comme l'on sait, un rôle considérable dans l'histoire de la Palestine. Elle existait déjà avant l'arrivée des Israélites dans le pays de Chanaan; le livre de Josué mentionne, en effet, le roi chananéen de Gezer parmi ceux avec lesquels les nouveaux conquérants eurent maille à partir, et le témoignage de la Bible a été expressément confirmé sur ce point par les tablettes cunéiformes découvertes à Tell el-Amarna, aussi bien que par les documents égyptiens, entre autres par la stèle de Merenptah dont la date est fixée vers l'an 1230 avant notre ère. Ville sacerdotale sous la domination israélite, point d'intersection des limites des territoires d'Ephraïm, de Dan et de Juda, ville frontière du territoire philistin à l'extrême est, Gezer, prise et brûlée par un des Pharaons d'Égypte, avait été donnée par ce Pharaon en dot à sa fille lorsque celle-ci entra dans le harem de Salomon, et la vieille cité, chananéenne à l'origine, philistine par la suite, devenue définitivement juive, fut reconstruite par le monarque israélite. A l'époque des Maccabées, Gezer figure à chaque instant dans les longues luttes soutenues contre les Séleucides par les Juifs, et elle devient un des principaux boulevards des princes hasmonéens. Enfin, beaucoup plus tard, Gezer, qui n'est autre, comme je l'ai démontré autrefois (2), que le *Mont Gisart* des Croisés si longtemps demeuré une énigme topographique, fut le théâtre d'une brillante victoire remportée par ceux-ci sur Saladin, victoire qui eut alors un grand retentissement dans toute la chrétienté, mais dont, quelques années plus tard, Saladin prit une terrible revanche par le désastre de Hattin où périt le royaume latin de Terre Sainte.

Malgré l'abondance des renseignements historiques et des indications topographiques fournies par les sources anciennes, malgré toutes les recherches des explorateurs, le problème de l'identification et de l'emplacement de cette ville si importante, problème qui contient la clef de beaucoup d'autres, était resté, jusqu'en 1871, sans solution. Gezer demeurait introuvable.

(1) Note lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 28 octobre 1898.

(2) *Recueil d'Archéologie orientale*, vol. I, pp. 352-391 : *Mont Gisart et Tell el-Djezer*.

A cette époque, grâce à un passage en apparence insignifiant, perdu dans une vieille chronique arabe, je fus conduit à proposer de reconnaître la ville de Gezer dans un tell antique, couvert de ruines, situé dans une position stratégique des plus remarquables et portant encore aujourd'hui, à côté du nom banal et trompeur de *Abou Choûché*, son nom chananéen primitif, fidèlement conservé sous la forme arabe de *Tell el-Djezer*.

En 1872, je lus devant notre Compagnie, à laquelle je n'avais pas encore l'honneur d'appartenir, un mémoire tendant à établir que ce tell, qui ne figurait alors sur aucune carte et que j'avais réussi à découvrir sur le terrain, répondait à toutes les données historiques, topographiques et toponymiques du problème.

Lorsque j'eus achevé la lecture de ce mémoire, notre regretté confrère, M. Miller, qui présidait alors la séance, tout en adressant à l'auteur de la communication les quelques paroles bienveillantes qui sont d'usage en la circonstance, crut devoir formuler certaines réserves sur la valeur des arguments servant de base à une démonstration qui lui semblait être quelque peu aventureuse.

Je me rappelle encore la petite pointe d'ironie, d'ailleurs fort courtoise, avec laquelle, se faisant l'interprète du scepticisme manifesté par les observations de quelques-uns de ses confrères, le savant helléniste ajouta qu'il était fâcheux que je ne pusse pas apporter à l'appui d'une thèse, qui était plutôt une hypothèse, le renfort de quelque bon argument épigraphique, par exemple d'une inscription *in situ* contenant le nom de la ville en litige. C'était peut-être beaucoup exiger de cette pauvre Palestine, qui s'est toujours montrée si avare de ce genre de preuves. Je dus donc confesser humblement que je n'avais pu opérer que sur les éléments précaires constituant le fond de la méthode purement inductive à laquelle sont condamnés, hélas! tous ceux qui font de la topographie biblique.

Je ne me doutais guère à ce moment que, deux ans plus tard, j'aurais la bonne fortune inespérée de pouvoir répondre pleinement à cette mise en demeure, qui m'a peut-être porté bonheur, et de découvrir sur l'emplacement même que j'avais assigné à Gezer, non pas une inscription, mais une série d'inscriptions décisives justifiant à la fois, en l'espèce, mes vues théoriques et, ce qui est peut-être plus important encore, la méthode générale même qui les avait guidées et dont la valeur avait été mise si sérieusement en doute.

En effet, en 1874, ayant eu l'occasion, au cours de la mission archéologique qui m'avait été confiée par la société du *Palestine Exploration Fund*, de retourner sur les lieux, je découvris, gravée sur le

rocher, à 800 mètres environ au droit est de Tell el-Djezer, une première inscription bilingue, en grands caractères grecs et hébreux, contenant ces simples mots, singulièrement significatifs dans leur laconisme : Ἀλκίου, תחם גזר, « limite de Gezer; de Alkios ». Ce nom grec, ou plutôt judéo-grec, de Alkios, au génitif, est vraisemblablement celui du magistrat, civil ou religieux, qui avait présidé à l'établissement de cette limite officielle, vers l'époque des Maccabées à en juger par la paléographie des caractères.

L'identité de Gezer et de Tell el-*Djezer* était donc, cette fois, établie de manière à satisfaire la critique la plus exigeante.

Frappé de ce fait que ce jalon épigraphique était normalement orienté par rapport au tell, j'en avais conclu que la limite dont il s'agissait devait être une limite enveloppant la ville, et non pas simplement une ligne de démarcation passant, par exemple, entre deux territoires contigus; dans ce dernier cas, on s'attendrait, en effet, à avoir la mention du second territoire : « Limite de Gezer et de... ». Je supposai, dès lors, me rappelant que Gezer avait été une ville lévitique, que nous pouvions avoir affaire à la délimitation de la zone sacrée, du *migrach*, entourant les villes lévitiques, zone qui rappelle à plusieurs égards le πρόαστειον ou le *pomœrium* de l'antiquité classique et qui, plus tard, semble avoir servi à fixer la distance légale du fameux « chemin sabbatique », σαββάτου ὁδός, תחום שבת dont parlent les Actes des Apôtres et le Talmud.

Partant de cette idée, j'arrivai à en induire que ce jalon épigraphique ne devait pas être isolé et qu'il devait y en avoir toute une série d'autres à découvrir tout autour de l'emplacement de Gezer, à des distances sensiblement égales et sur des points répartis selon des lignes normalement orientées. La Bible nous apprend, en effet, que les côtés du *migrach* étaient orientés sur les points cardinaux.

L'événement ne tarda pas à justifier ce raisonnement. En cherchant le long d'une ligne préalablement relevée à la boussole et dirigée du sud-est au nord-ouest, je découvris bientôt, à 150 mètres environ de la première inscription, une seconde inscription, gravée, comme celle-ci, sur le rocher, et d'une teneur absolument identique : « Limite de Gezer; de Alkios ». La seule différence c'est que les deux textes étaient ici disposés dos à dos, au lieu d'être mis bout à bout comme dans le premier cas.

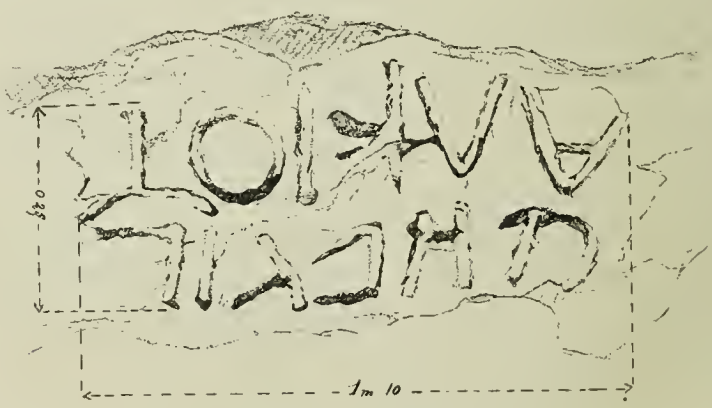
De plus, entre ces deux inscriptions j'en découvris une troisième, celle-ci purement hébraïque, plus courte et d'une interprétation difficile.

J'avais fait aussitôt exciser dans le roc ces précieux documents pour

les soustraire aux chances de destruction auxquelles ils avaient jusque-là miraculeusement échappé. Malheureusement un incident violent, un conflit avec l'autorité locale, suscité par la déloyauté de certains Européens fixés en Terre Sainte, à qui j'avais eu tort de me fier, vint brusquement couper court à la suite de mes recherches autour de Gezer. Je ne pus les reprendre, et encore bien incomplètement, que sept ans plus tard, lors d'un nouveau voyage que je fis en Palestine en 1881. En passant à nouveau par le site de Gezer, j'y découvris, toujours sur le même alignement sud-est nord-ouest autrefois déterminé par moi, un troisième exemplaire de l'inscription bilingue de la limite de Gezer. Cette fois, les deux textes, toujours identiques et gravés en grandes lettres sur le rocher, étaient superposés.

Rappelé subitement en France, sur ces entrefaites, je ne pus donner suite à mon projet d'explorer à fond les alentours de Gezer pour y rechercher les autres jalons épigraphiques similaires qui devaient, suivant moi, exister sur les autres côtés du *migrach* : nord, ouest et sud. En publiant dans le second volume de mes *Archæological Researches in Palestine* (1) mon étude complète sur Gezer, je signalai avec instance ce desideratum aux futurs explorateurs.

Cet appel a été entendu. Le P. Lagrange, dont notre Compagnie a eu plusieurs fois l'occasion d'apprécier l'activité et la science, me fait savoir que grâce à l'aide des fellâhs de la région que j'avais dressés autrefois à suivre cette piste, il vient de découvrir un *quatrième* exemplaire de l'inscription de la limite, toujours conçu dans les mêmes termes et gravé sur le rocher. Voici le croquis qu'il a bien voulu m'en envoyer et qui a été pris par le P. Delau.



Ἀλκίου תחם גזר

(*Hébreu*) Limite de Gezer. (*Grec*) d'Alkios.

(1) Londres, 1896, pp. 224-265.

On remarquera que la disposition des deux textes est identique à celle de mon exemplaire C, c'est-à-dire que la ligne hébraïque et la ligne grecque sont adossées. L'inscription mesure dans son ensemble $1^m,10$ de longueur sur $0^m,25$ (?) de hauteur (1).

La découverte de ce nouveau texte, confirmatif des précédents, est en soi fort intéressante. Mais ce qui est surtout important, c'est la position que ce texte occupe par rapport au Tell el-Djezer et aux autres textes congénères. Il est, en effet, situé au *droit sud* du Tell, par conséquent dans une région toute différente du premier groupe d'inscriptions situées à l'est; ce qui tend à démontrer, comme je l'avais supposé, qu'il s'agit bien des lignes limitant une zone périphérique à la ville.

La question, que j'ai longuement examinée ailleurs, est de savoir quelle était la forme de cette zone, si l'aire limitée était un cercle, ou un carré. L'alignement sud-est nord-ouest des quatre premières inscriptions découvertes par moi, A, C, D et, subsidiairement, B, rapproché de la description du *migrach* des villes lévitiques, telle qu'elle est donnée dans la Bible, m'avait amené à penser que cette aire pouvait être un carré, comparable à certains égards à l'aire carrée de *l'ager publicus* des cités et colonies romaines, avec ses deux grandes lignes maîtresses, le *cardo maximus* (nord-sud) et le *decumanus maximus* (est-ouest) se recoupant à angle droit, et avec ses *extremitates* marqués par des *termini territoriales*.

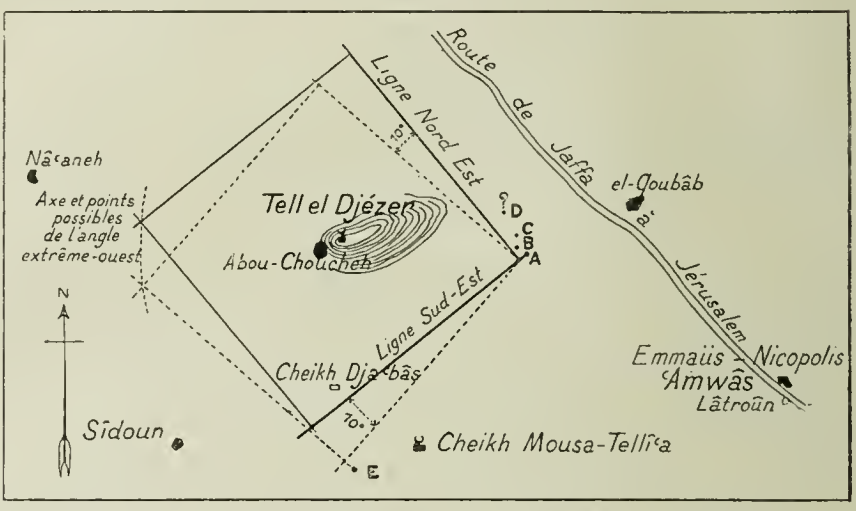
D'autre part, la répartition de ces inscriptions le long d'une ligne oblique allant de l'est au nord semblait indiquer que ce carré était orienté sur les quatre points cardinaux non pas par ses côtés, comme cela pouvait paraître naturel *a priori*, et comme c'est le cas pour *l'ager publicus* romain, mais bien par ses angles. C'est en tenant compte de ces diverses indications que je lui avais fournies, que le P. Vincent a dressé le petit croquis topographique ci-dessous, destiné à montrer la position relative du nouveau texte découvert.

Cette position n'est encore qu'approximative. Il importerait de déterminer le point avec une grande précision, par mensuration et triangulation. Le carré en lignes pleines, qui est basé sur l'inscription A considérée comme le jalon extrême est, représente le carré théorique, exactement orienté d'après les levés de l'Ordnance Survey.

Le carré en pointillé représente celui construit sur la droite joignant

(1) D'autre part, le P. Delau dit dans une note que la hauteur moyenne des lettres est de $0^m,20$, ce qui est difficile à concilier avec la cote de hauteur totale des deux lignes $0^m,25$. D'ailleurs, dans un autre croquis plus sommaire, sont indiquées deux cotes superposées : $0^m,25$, + 0,17, soit une hauteur totale de $0^m,42$, ce qui est plus vraisemblable.

les deux inscriptions AE et considérée hypothétiquement comme son côté sud-est; il offrirait une déviation d'environ 10 degrés avec les orientations vraies, déviation qui n'aurait rien d'excessif, surtout si, ce qui est possible, l'orientation antique était établie sur un des points solsticiaux, et non sur le point équinoxial.



A, C. Inscription bilingue de la limite de Gezer, découverte en 1874, par M. Clermont-Ganneau.
D. Inscription bilingue de la limite de Gezer, découverte en 1881, par M. Clermont-Ganneau.
B. Inscription hébraïque de la limite de Gezer, découverte en 1874, par Clermont-Ganneau.
E. Nouvelle inscription bilingue découverte en 1898.

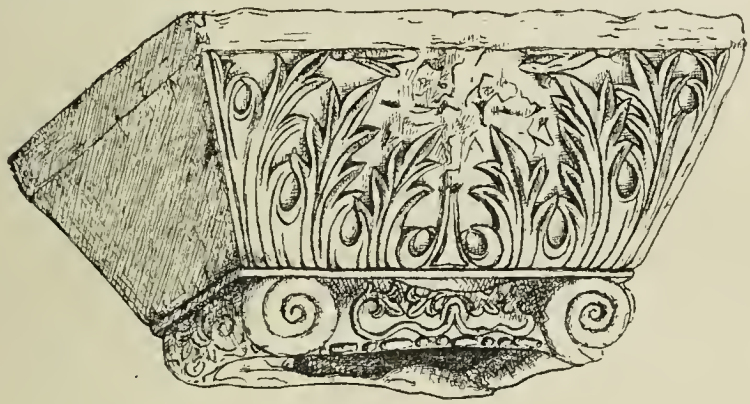
Jusqu'à plus ample informé, la nouvelle donnée introduite dans ce problème particulier, d'un rare intérêt pour l'exégèse biblique, n'est donc pas défavorable à la théorie d'une aire carrée, orientée par ses angles. Mais le problème ne sera définitivement résolu que par un levé complet et rigoureusement exact du terrain, indiquant la position mathématique des points signalés par les inscriptions. Il serait d'autant plus vivement à souhaiter que ce travail fût entrepris, qu'il amènerait sans aucun doute de nouvelles découvertes épigraphiques du même ordre. Je me permettrai donc d'émettre le vœu que l'Académie veuille bien recommander cette tâche au P. Lagrange, si bien préparé pour s'en charger, en mettant en même temps à sa disposition les moyens nécessaires pour l'accomplir.

J'ajouterai, mais sans insister pour aujourd'hui sur un projet dont je ne me dissimule pas les difficultés de toute nature, que le tell même de Gezer serait, assurément, l'un des points de la Palestine les plus indiqués pour des excavations méthodiques. Là, on fouillerait à coup sûr, grâce à la certitude, unique en son genre, que nous possédons relativement à l'identité du site. Tout y serait intéressant, depuis la couche des Croisades qui couvre la surface, jusqu'aux couches pro-

fondes où se cachent les restes d'un passé antérieur à l'Exode. Au lieu de s'attaquer comme on le fait trop souvent, un peu au hasard, à des tells anonymes ou d'origine douteuse, pourquoi négliger, comme on l'a fait jusqu'à présent, celui-ci, qui a l'inappréciable avantage d'avoir un nom connu, une personnalité avérée, une histoire propre et continue intimement liée à l'histoire générale de la Palestine depuis les temps les plus reculés, jusqu'à l'époque des Croisades?

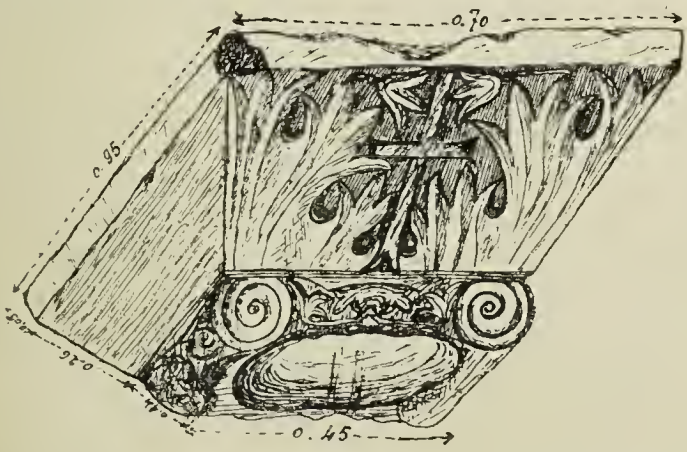
*
* *

En explorant les alentours de Gezer, le P. Lagrange et ses compagnons ont remarqué, dans le petit ouely de Cheîkh Moûsa (*Moûsa Talî'a*), situé non loin et au sud de Gezer, au delà de Cheîkh Dja'bâs, un eu-



Face A

rieux chapiteau en marbre blanc, veiné de noir. Les croquis ci-joints qu'en a faits avec beaucoup de soin le P. Vincent et la petite note qui les accompagne me dispensent d'une plus ample description.



Face B

« Ordre très composite. Les grandes faces sont nues, à l'exception des volutes. La face A est d'un travail plus fin que la face B, dans laquelle la disposition des acanthes est irrégulière. La croix a été en partie martelée. »

J'avais déjà vu ce chapiteau en 1874 et j'avais été frappé de sa forme curieuse. J'avais beaucoup regretté que les circonstances auxquelles j'ai fait allusion plus haut et qui étaient venues couper court brusquement à mes recherches dans cette région, ne m'eussent pas permis d'en prendre un dessin. Grâce au P. Vincent, ce *desideratum* est aujourd'hui satisfait.

On me permettra de citer à ce sujet les quelques lignes suivantes empruntées au volume II de mes *Archæological Researches in Palestine* (p. 236) :

« Further on, and to the south east, on the top of a hill, rises the sanctuary of Mûsa Talî'a, or *esh Sheîkh Mûsâ Talî'a*. It consists of a small *kubbeh* of rough masonry-work, with a court on front of it; the tomb is original. Close by is a large cistern, with its mouth fashioned out of a fine marble capital carved on two sides. I regret that I did not make a drawing of this. I found no trace of the inscription which I had been told the previous June was to be found there, but it does not follow that it is not really there. The holy person answering to the name of Mûsa was placed there, so the fellâhîn say, as a « scout » (*talî'a*) to « observe » (طلع) the movements of the Christians, who were fighting with the Musulmans in the Wâd es Serâr. The Christians surprised him at his post and killed him, he died the death of the martyrs (*Shehîd*). It is a fact that the spot is situated in a commanding point, whence there is a very fine and extensive view. The three points, Tell el Jezer, Sheîkh Ja'bâs and Sheîkh Mûsa, are similarly situated in this respect; accordingly the fellâhîn call them : *Mûsa Talî'a*, *Ja'bâs Talî'a*, and *Jezery Talî'a*, making these three more or less real personages into three warriors of old, placed as scouts on the three places that command the region round about. I am greatly inclined to believe that there is a hidden historical basis to the legend of Mûsa Talî'a, some incident of the great battle of Mount Gisart, between Saladin and the Franks, and that Mount Gisart, the site of which has remained absolutely unknown up to the present time, was, as I shall explain later on, none other than our Tell el Jezer. »

Je me demande aujourd'hui, en revoyant à plus de vingt-quatre ans de distance l'image fidèle de ce chapiteau, si cette dernière impression n'était pas juste. La présence de croix de forme dite latine sur les deux faces du chapiteau indiquerait-elle un travail des Croisés, bien qu'assurément les feuilles d'acanthe et les volutes bâtardes fassent plutôt songer à un travail byzantin et bien que cette forme particulière de la croix ne soit nullement inconnue à l'art byzantin? Pour répondre avec quelque précision à cette question, il faudrait revoir le monument de très près et vérifier s'il ne présenterait pas, par hasard, dans telle ou telle de ses parties, les stries diagonales caractéristiques de la taille des Croisés. Dans ce cas, on serait autorisé à supposer que le chapiteau pourrait provenir de quelque église dédiée à Sainte-Catherine de Mont Gisart, église dont j'ai autrefois déduit l'existence du

fait que la grande victoire remportée en ce lieu sur Saladin par les Croisés, l'avait été le jour de la Sainte-Catherine (1).

Ce n'est, bien entendu, qu'avec beaucoup de réserve que je risque cette hypothèse relative à l'origine du chapiteau. Je ferai remarquer que par sa forme générale, sinon par son ornementation, il offre une certaine analogie avec trois chapiteaux en marbre, également quadrangulaires, que j'ai découverts en 1881, dans les mêmes parages, à Ni'ânè, petit village situé à l'ouest et non loin de Gezer (2).

Paris. CLERMONT-GANNEAU.

II

EXÉGÈSE MUSICALE DE QUELQUES TITRES DE PSAUMES

(*Suite.*)

II

TERMES INDIQUANT LES INSTRUMENTS DE MUSIQUE.

Plusieurs instruments de musique sont aussi mentionnés dans les titres des psaumes, les uns y étant désignés sous une indication générique, les autres appelés de leurs noms spéciaux.

A la première catégorie se rapportent :

9. נְגִינוֹת, qui d'après la racine נגן signifie les « cordes » ou les « instruments à cordes ». (Ps. IV, VI, LIV, LXVI, LXVII, LXXVI. Cf. Ps. XLIX, 5; Isaïe, XXX, 29, 32.)

נָגַן signifie « palper », « toucher avec la main ». Il équivaut ainsi exactement au mot grec ψάλλω. Comme le verbe *zammer*, expliqué ci-

(1) Voir sur cette question, le chapitre du vol. I de mon *Recueil d'Archéologie orientale*, cité plus haut.

(2) J'ai rapporté les originaux au Louvre et j'en ai donné les gravures dans mes *Rapports sur une Mission en Palestine et en Phénicie entreprise en* 1881, pp. 63-64, nos 17, 18, 19. Le no 17 porte, inscrite dans une couronne, la formule bien connue ΕΙϹ ΘΕΟϹ, « un seul Dieu », qui se retrouve également sur le fameux chapiteau bilingue, grec et hebréo-samaritain, d'Emmaüs. La feuille d'acanthe du no 18 rappelle assez celles du chapiteau de Moûsa Tali'a.

dessus, *naggen* a formé des dérivés : *neginah* et, dans l'hébreu rabbinique, *niggun,* désignant la mélodie elle-même et le texte destiné au chant.

10. On peut rapporter à la même racine l'expression גִּתִּית (ps. VIII, LXXXI, LXXXIV), encore que beaucoup d'interprètes aient compris ce mot comme un adjectif dérivé du nom de la ville de Geth, גַּת (1), l'expliquant soit, à la suite du Talmud, d'une cithare ou harpe à la mode de Geth, soit de la petite flûte phénicienne célébrée sous le nom de γίγγρας par les musicologues de la Grèce ancienne ; ou bien qu'on ait fait des psaumes qui portent ce mot en titre un « chant de vendange » ou des « pressoirs », par un jeu de mots, que le contexte de ces psaumes ne justifie nullement.

gittit a, comme le terme *neginah*, le sens de « pulsation de cordes », « jeu d'instruments à cordes ».

11. נְחִילוֹת, au psaume V, est un expression analogue à *neginot*, indiquant sous un nom générique les instruments du type des flûtes, hautbois et clarinettes, — les αὐλοί des Grecs, — c'est-à-dire les instruments percés de trous (חלל *perforavit*).

Une connaissance plus parfaite de l'instrumentation en usage dans l'ancienne Asie nous permettrait sans doute d'apprécier à leur valeur les indications que nous tirons des textes hébreux du psautier. Il serait possible ainsi d'établir une relation entre le texte ou le sens du psaume et la nature de la mélodie qui accompagnait le chant. Vraisemblablement ce n'est pas sans dessein que les anciens Égyptiens, dont les idées musicales, pour être fort incomplètement connues de nous, n'étaient pas sans avoir une profonde signification, — tout en rejetant au second rang la musique instrumentale pour n'en faire qu'un accessoire dans leurs concerts ou exhibitions musicales, mettaient de préférence tel ou tel type d'instruments en relation avec un poème déterminé (2). Mais il nous faut, pour le moment, renoncer à formuler des idées qui, dans la mesure actuelle de nos connaissances, formeraient une conjecture insuffisamment fondée. Les traditions musicales du Temple sont perdues pour nous, et l'étude de la musique actuelle de l'Asie ne nous permet pas de reconstituer l'art antique.

(1) Le premier auteur de cette assimilation est Théodocion, dont la version porte : ὑπὲρ τῆς γεθίτιδος.

(2) « Les formules... comprennent un nombre déterminé de mots, dont la séquence et les harmonies ne peuvent être modifiées en quoi que ce soit, ni par le dieu lui-même, sous peine de perdre leur efficacité. On les récite d'un rythme constant, sur une mélopée dont chaque ton a sa vertu... une note fausse... une hésitation, une gaucherie dans l'accomplissement d'un seul rite, et le sacrifice entier est nul ». (G. Maspéro, *Lectures historiques, Classe de sixième;* Paris, 1892.)

Nous voulons encore examiner d'autres termes qui ont plus laborieusement exercé les interprètes. En fait, d'après le texte hébreu que nous possédons, il ne semble pas que le dernier mot puisse être donné sur les énigmes qui suivent.

12. C'est d'abord le mot שׁוֹשַׁן ou שׁוֹשַׁנִּים, aux psaumes XLV, LX, LXIX, LXXX.

Si, en rapprochant la construction (par אל ou על) de ce substantif, de celle des noms d'instruments précédemment étudiés, nous nous croyons autorisés à faire de *šošannîm* l'appellation d'un instrument de musique, il sera difficile de préciser l'espèce dont il peut être question. On l'a représenté comme un instrument en forme de lis; *šošân* est en effet le nom hébreu de cette fleur. Les trompettes à l'extrémité évasée, nous dit-on, correspondent à cette donnée. Mais les trompettes, introduites par Moïse dans la liturgie du Tabernacle, avaient un rôle différent des instruments inaugurés dans le Temple par David, et destinés à l'accompagnement des chants.

On peut aussi entendre *šošân* d'un instrument d'une autre sorte, construit en bois, d'après l'arabe شَاشَم que le lexicographe arabe Ginhari décrit comme un bois précieux, de couleur noire, peut-être l'ébène, et dont on se servait, selon le Qamûs, dans la fabrication des racs, de divers meubles et d'autres objets.

Si l'on pouvait prouver la thèse de l'introduction en Syrie d'une musique persane, antérieure à celle qui suivit la domination arabe, on ferait venir de Suse, שׁוּשָׁן, l'instrument, ou le rythme, ou le mode musical indiqué dans ces quatre psaumes.

D'autres rapprochements que pourrait nous fournir la lexicographie syro-arabe nous entraîneraient trop loin de la vraisemblance.

Nous pouvons pourtant citer l'opinion qui considère l'expression *ʿal šošannîm* comme le début d'un rythme poétique et d'un air musical ayant servi de modèle aux psaumes ornés de cette inscription. Mais cette explication, qu'on étend volontiers aux titres que l'on ne peut éclaircir autrement, devrait, pour être acceptable, se démontrer comme celle de *al tašḥét*, citée plus haut.

Pour finir, je demanderai s'il n'y aurait pas dans le substantif *šošân* une dérivation de la racine *šeš*, le nombre « six », formée au moyen du suffixe d'instrument *ân* (Cf. *šulhân*). Ce dérivé correspondrait, pour le sens, à *šeminit*, que nous allons étudier ci-après. Mais cette formation se présente mal dans le texte actuel, et l'on ne peut supposer une erreur de copiste quatre fois reproduite, — hormis le cas d'une correc-

tion voulue par les Massorètes. Mais alors les éléments nous font défaut pour restituer la vraie leçon.

13. Le mot *ʿédut*, au ps. LXXX (Cf. ps. LX) n'est pas une dépendance grammatieale du nom *šošannîm* qui le préeède. En eonséquence, on peut l'interpréter isolément.

Les versions anciennes ont gardé à ce terme sa signification commune de « précepte, loi, témoignage », qui, en s'appliquant à un hymne, se prend eomme équivalent de « louange » (Cf. Ps. CXXII).

On peut encore rattacher *ʿédût* à l'arabe عيد « fête, réunion, panégyrie » (Syr. ܥܺܝܕܳܐ), ou à عادة (R. عاد Cj. II) « coutume, rite, solennité ».

Ou bien le *ʿédut* hébreu est l'arabe عُود « le luth », l'instrument à manche très usité en Syrie et en Égypte, et dont l'antiquité asiatique connut des variétés, ainsi qu'en font foi les représentations monumentales.

14. Très controversée est aussi la signifieation du mot *šemînît,* que les anciennes versions traduisent par « octave » (*pro octava*, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης), ps. VI, XII.

Au sens matériel de la lettre, ce terme d' « oetave » désignerait, selon de graves auteurs, qui suivent Gésénius, la voix des hommes en opposition avec la voix haute des chanteuses ou des enfants.

De fait, dans le livre des Paralipomènes, les « nables pour les sons aigus » sont mis en parallèle avec « les harpes pour l'octave » (I Paral., XV, 19).

Laissons de côté la question de la participation des femmes aux eérémonies du Temple. Il nous suffit de représenter qu'il n'est rien moins que prouvé que les Asiatiques aient pratiqué la division de la gamme telle que nous l'avons aujourd'hui. Leur théorie musicale, antérieurement au système grec de la superposition des tétracordes, appréeiait et exprimait autrement que nous le faisons les variations des degrés de l'échelle; la théorie grecque diffère également de la nôtre par sa construction fondamentale, et, quoique l'octave, — au sens moderne du mot, — fût percevable dans le chant formé par des voix de natures différentes, il y a lieu de douter que eette consonance parfaite soit entrée avant les adaptations du système gree faites en Syrie, au dixième siècle de notre ère, dans le caleul de la division des sons, et surtout qu'on ait désigné le registre inférieur par l'oetave, comptée en descendant.

Observons aussi que le terme grec de ὀγδόη, employé par les aneiens tradueteurs pour rendre le terme hébreu *šeminit*, ne se prête pas à cette explieation. Dans l'ancienne nomenclature grecque, l'oetave

était le διὰ πασῶν. Le mot ὀγδόη, choisi par les Septante, Aquila et Théodocion, est simplement le nombre ordinal « huitième », placé par eux comme équivalent du mot hébreu, sans nulle intention de leur part, semble-t-il, de nous éclairer sur le sens de l'expression du texte original. Mis en présence de termes obscurs, les traducteurs les ont tantôt exprimés littéralement, tantôt transcrits de l'hébreu en lettres grecques; tel est le cas pour les mots *šeminit* et *ʿalamot* au passage cité des Paralipomènes : ἐν νάβλαις ἐπὶ ἀλαιμώθ... ἐν κινύραις ἀμασενίθ... (I Paral., xv, 21).

Les commentateurs juifs, parlant d'après le Targum, considèrent le terme *šeminit* comme le nom d'un instrument à « huit » cordes שְׁמִנִּית. Le Targum, en effet, traduit ainsi le titre du psaume vi : עַל־כִּנָּרָא דְתַמְנָיָא גִיתִּיָא « sur la harpe à huit cordes ».

David Kimchi, dans son commentaire sur les psaumes, place *šeminit* parmi les instruments de musique qu'il énumère au titre du psaume iv. Il dit en outre au psaume vi : « Plusieurs pensent que *šeminit* désigne une harpe à huit cordes, et que le psaume doit être accompagné par cet instrument. Salomon Jarchi dit explicitement : « Cet instrument est une harpe à huit cordes, ainsi que l'indique l'étymologie du nom ». Aben Esra exprime le même avis.

En fait, l'adjectif hébreu qui fait le sujet de cet article peut, aussi bien que le grec ὀγδόη, désigner la harpe à huit cordes.

Nous savons que les Hébreux possédaient la harpe à dix cordes, appelée du nom particulier de *ʿasor* (*ʿéser*, « dix »), instrument auquel les Égyptiens attachaient une signification mystérieuse, et qu'ils employaient dans les cérémonies les plus augustes. L'instrument à huit cordes, que peut désigner le nom de *šeminit*, plus ancien peut-être que le décacorde, mieux approprié que les anciens types de harpes à trois, quatre ou sept cordes, à certaines tonalités, ou, si l'on veut, accordé dans le but de correspondre aux voix d'hommes, tandis que le nable, aux sons aigus, accompagnait mieux les voix hautes, — prit sa place dans la série des harpes en usage parmi les musiciens du Temple. Les progrès successifs, caractérisés par la disposition nouvelle des parties de l'instrument, et par l'augmentation des jeux de cordes, firent époque dans les traditions musicales des anciens. Rien donc d'étonnant dans le fait que ces instruments perfectionnés soient nommés à l'époque de leur apparition par les écrivains bibliques.

15. — Le mot *ʿalâmôt*, que les Septante ont transcrit ἀλαιμώθ au livre des Paralipomènes, désignerait, si on le rapproche du nom *ʿalmâ* « vierge, jeune fille », non la voix de « ténor » par opposition à la « basse », mais les voix de femmes, ou, si l'on admet que les femmes ne

chantaient pas au temple, les voix d'enfants. Nous savons par les auteurs juifs, que les fils des lévites se joignaient au chœur des hommes pour donner plus de force au chant de ceux-ci. C'est là une pratique universellement conservée dans les Églises orientales.

Nous pouvons aussi expliquer *ʿalâmôt*, les « voix hautes », des « sons aigus » de la flûte ou de la harpe, en nous souvenant que les anciens Grecs appelaient αὐλοὶ παρθενικοί, ou γυναικήϊοι les réductions du monaule, ou flûtes aux sonorités hautes, instruments d'origine tyrienne.

Mais, plus simplement encore, il est possible que le terme *ʿalâmôt*, d'après la valeur de la racine primitive על, signifie les sons « élevés » des voix ou des instruments, sans qu'il y ait de rapprochement à faire avec le substantif *ʿalma*. Ce sens s'explique très bien par l'expression du livre des Paralipomènes : « Les lévites chantaient *beqôl gadôl*, d'une voix forte, *lemaʿaläh*, en élevant [le ton] » (II Paral., xx, 19). Ce sens est exactement rendu par la formule syriaque *b'qôlô rômô*.

Nous lisons et expliquons de même le titre du Psaume IX, qui est, dans le Psautier hébreu *ʿal mût labben*. Les versions grecques, à l'exception des Septante et de Symmaque, ont lu pareillement *ʿalâmôt*. Ce titre semble devoir être ainsi reconstitué : [*ʿal*] *ʿalâmôt labben ;* ce nom de *Ben* est vraisemblablement le chanteur nommé par l'auteur des Paralipomènes (I Paral., xv, 18). Le rabbi Joseph Kimchi soutient cette thèse et résout les objections des commentateurs juifs. On peut voir son témoignage dans le commentaire sur les Psaumes de David Kimchi.

16. Le dernier titre auquel nous voulions nous arrêter est celui des psaumes LIII et LXXXVIII, *maḥalat*, simplement transcrit μαελέθ par les Septante, qui ne voulaient pas en déterminer la signification. Ce mot n'est pas, ainsi qu'il ressort de la simple lecture de ces deux titres, à l'état construit, mais en forme absolue. La terminaison ת, quelle qu'en soit la vocalisation, pouvant, dans les diverses classes de verbes, se rapporter au féminin absolu. Rapproché de la racine חלל et de son dérivé *neḥîlôt* (11), *maḥalat* signifierait les instruments du genre flûte ou hautbois.

D'après la signification commune de la racine *ḥâlâh*, en hébreu « *aegrotavit* », Delitzsch donne à *maḥalat* le sens de « ton de l'élégie », le *mesto* des Italiens. C'est trop presser, croyons-nous, la signification de la racine.

Le même auteur indique aussi le sens de « doux » ou « agréable » attribué à la racine חלי dans les dialectes sémitiques. Mais la comparaison qui doit nous fixer semble être celle de la même racine en éthiopien, où elle signifie « chanter », et *maḥlet* « chant » ou « psaume ».

Cependant *maḥalat* peut encore désigner, comme *maḥôl*, la « danse », ou le « chœur ». Symmaque et Aquila, attachés à la lettre du texte, ont en effet traduit διὰ χοροῦ et ἐπὶ χορείας. La danse religieuse, composée de pas réglés en cadence et rythmée par le claquement de mains et les instruments de percussion, faisait partie des cérémonies sacrées, et se joignait, comme encore de nos jours en Orient, aux chants et à la musique. Le dernier verset du psaume LIII (cf. Ps. XIV) semble indiquer cette manifestation, laquelle, au surplus, pouvait accompagner le chant de beaucoup d'autres psaumes, sans que l'inscription spéciale de *maḥalat* leur ait été imposée. N'oublions pas que les titres qui se lisent aujourd'hui dans le Psautier ne représentent qu'une faible partie des indications musicales qui durent être en usage dans la liturgie du Temple.

Ces notes, imparfaites et incomplètes, sur l'interprétation musicale de quelques titres des psaumes, n'ont pas la prétention de fournir une solution définitive de ces points obscurs. Mais peut-être ce travail donnera-t-il à des chercheurs plus heureux le désir de mettre en meilleure lumière les questions relatives à la musique biblique. La partie musicale, habituellement négligée par les commentateurs, — soit qu'ils l'aient regardée comme un accessoire sans importance, soit plutôt à cause de l'obscurité qui enveloppe ce sujet, et de l'imperfection de nos connaissances sur la musique asiatique, — doit aujourd'hui prendre sa place dans les commentaires, à côté des œuvres d'architecture et des manifestations de l'art décoratif, pour l'avantage des études scripturaires, dignes d'être illustrées sous toutes faces.

J. PARISOT.

Ligugé.

III

NOTE D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LES SOUSCRIPTIONS DE NICÉE

Les actes authentiques du concile de Nicée ne nous sont point parvenus; nous n'avons d'authentique que la profession de foi et les canons dudit concile. Mais il nous est parvenu une soi-disant liste des évêques qui souscrivirent à la profession de foi, et c'est de

cette liste que MM. Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz nous donnent une édition critique (1). On en possède une quadruple version latine, dont M. Cuntz a ingénieusement démêlé la tradition assez différente de la tradition des anciennes collections canoniques latines. Nul doute que cette quadruple version dépende d'un original grec. On possède une version copte, sur laquelle nous aurons à revenir, mais dont il n'y a pas lieu, non plus, de douter qu'elle soit traduite du grec. La version syriaque est tirée d'une collection canonique syriaque qui se donne pour traduite du grec, et par surcroît les hellénismes du syriaque, assure M. Hilgenfeld, témoignent qu'il transcrit du grec : cette version syriaque est fournie par un ms. de Nitrie du sixième siècle. Au quatorzième siècle, Ebedjésu a inséré dans sa collection canonique une liste des Pères de Nicée ; Ebedjésu ne dit pas où il l'a prise, mais il est évident (*luce clarius*) pour M. Hilgenfeld que l'archétype en était grec. La version arabe paraît avoir été faite sur un texte syriaque. La version arménienne dépend plutôt d'un original grec, que d'un original syriaque. De toutes parts donc on nous ramène à une source première qui était grecque.

On a, en grec, deux dérivés de cette source disparue. Le premier est fourni par Théodore le Lecteur en son Ἐκλογὴ ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν. Théodore, un contemporain de Justin et de Justinien, avait entendu faire une histoire tripartite compilée d'après Socrates, Sozomène et Théodoret : c'est dans cette compilation qu'il insère une liste des Pères de Nicée, mais il est sûr que Théodore ne l'a empruntée ni à Socrates, ni à Sozomène, ni à Théodoret, dont nous avons le texte et où cette liste ne figure point. En grec encore on a, dans le ms. 44 (XIVe siècle) du fonds de la Reine, au Vatican, une liste indépendante de Théodore le Lecteur, de moindre valeur aussi.

M. Gelzer observe que dans tous les actes authentiques de concile les souscriptions sont dans l'ordre hiérarchique, non dans l'ordre géographique, et il conclut que vraisemblablement les Pères de Nicée ont dû souscrire comme ceux de Chalcédoine, dans l'ordre hiérarchique, les patriarches d'abord, les métropolitains ensuite, les évêques enfin. Or, dans la liste des Pères de Nicée telle que les diverses versions susdites permettent d'en restituer sûrement la teneur et l'économie, l'ordre est géographique : on énumère l'Égypte, la Thébaïde, les deux Libyes, la Palestine, la Phénicie, la Cœlé-Syrie, l'Arabie, la Mésopotamie,

(1) *Patrum Nicaenorum nomina*, latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace, sociata opera ediderunt Henricus Gelzer, Henricus Hilgenfeld, Otto Cuntz. — Un vol. in-12, LXXIV-266 pp. Leipzig, Teubner, 1898.

la Cilicie, la Cappadoce, les deux Arménies, l'Elénopont et le Pont Polémoniaque, la Paphlagonie, la Galatie, l'Asie, la Lydie, la Phrygie, la Pisidie, la Lycie, la Pamphylie, les îles, etc. En tête de chaque groupe géographique, le métropolitain. Si vous observez, en outre, que les noms, à l'exception de celui d'Hosius, ne sont pas suivis de la formule usuelle de souscription Οὕτως πιστεύω ὡς προγέγραπται, l'impression se fortifie que vous avez sous les yeux, non pas les souscriptions d'un concile, mais une statistique. L'historien Socrates, parlant des Pères de Nicée, écrit : Φιλομαθὲς δὲ εἶναι νομίζω καὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων ἐπισκόπων ἃ εὑρεῖν ἐδυμήθημεν, καὶ ἧς ἕκαστος ἐπαρχίας τε καὶ πόλεως ἦν καὶ τὸν χρόνον ἐν ᾧ συνῆλθον παραθέσθαι ἐνταῦθα. Il cite alors sept noms, puis il tourne court en disant : καὶ τῶν λοιπῶν ὧν εἰς πλῆρες τὰ ὀνόματα κεῖνται ἐν τῷ συνοδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου. Si Socrates avait péniblement colligé (ἃ εὑρεῖν ἐδυνήθημεν) les noms dispersés des Pères de Nicée, s'il croyait intéressant (φιλομαθές) de donner ces noms, il les eût donnés dans son histoire, il ne renverrait par ses lecteurs à un *Synodikon* où ils pourront les trouver sans peine. L'incohérence saute aux yeux. Donc la phrase où figurent les mots ἃ εὑρεῖν ἐδυνήθημεν n'est pas de Socrates, mais du *Synodikon :* ce devait être la phrase qui se lisait en tête de la liste du *Synodikon.* Mais si notre induction est juste, nous sommes en droit de conclure que l'auteur du *Synodikon* a fait lui-même, et lui premier, le travail que nous attribuions faussement à Socrates : c'est lui qui a colligé les noms des Pères de Nicée comme il a pu, ἃ εὑρεῖν ἐδυνήθημεν. En d'autres termes, la liste du *Synodikon* était, non point une pièce officielle, mais une reconstitution érudite.

Cette liste aura été copiée par Théodore le Lecteur dans le *Synodikon.* Ce ne sera pas, en effet, un résultat médiocre de l'édition critique de MM. Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz, de réhabiliter la liste donnée par Théodore le Lecteur. Si l'on veut bien confronter cette liste avec l'*Index patrum nicaenorum restitutus* que nos éditeurs ont restitué à l'aide de toutes les ressources textuelles que les onze versions ou recensions par eux publiées leur fournissaient, on peut constater que le texte de Théodore le Lecteur se rapproche extrêmement près de l'archétype grec. Théodore a omis onze noms ; encore n'est-il pas possible d'établir que ces omissions sont de lui, plutôt que des copistes qui nous ont transmis son texte ; il compte en Arabie un Dionysios, mais nos éditeurs eux-mêmes nous signalent ce Dionysios comme une dittographie de copistes ; enfin il compte parmi les Pères de Nicée saint Paphnuce en Thébaïde et saint Nicolas en Lycie, deux noms que l'hagiographie la plus populaire lui a imposés. A ces divergences près, et si nous ne tenons nul compte

des différences orthographiques, le texte de Théodore le Lecteur est celui que nos éditeurs présentent comme le texte premier.

Or, la liste de Théodore le Lecteur a une introduction et une conclusion. La phrase d'introduction est exactement celle que nous avons signalée chez Socrates comme empruntée au *Synodikon*. La phrase de conclusion est une redite et une confirmation première, savoir : Τοσούτων μὲν τὰ ὀνόματα εὑρεῖν ἠδυνήθημεν, τῶν δὲ ἄλλων τέως οὐχ εὕρομεν. Et à la suite : Καὶ ὁ χρόνος δὲ τῆς συνόδου, ὡς ἐν παρασημειώσεσιν εὕρομεν, ὑπατείας κτλ., le consulat de Paulin et de Julien, le 20 mai, la dix-neuvième année de Constantin, et « la six cent trente-sixième année depuis Alexandre, roi de Macédoine ». Cette conclusion donne ce que l'introduction annonçait, lorsqu'elle annonçait et les noms et les dates. Si l'introduction appartient au *Synodikon*, il est vraisemblable que la conclusion lui appartient aussi. Il est vraisemblable, en effet, que la liste du *Synodikon* est une liste rédigée à Alexandrie : n'est-ce pas, en effet, Alexandrie et l'Égypte qui tiennent la tête? Et d'où vient que la conclusion mentionne l'ère d'Alexandre? Serait-ce le fait d'écrivains de Constantinople comme Socrates et comme Théodore le Lecteur?

Socrates et Théodore le Lecteur ont eu tous deux le même document sous les yeux, et ce document ils le prenaient dans le *Synodikon*. Socrates, il est vrai, n'a pas fidèlement reproduit les premières lignes qu'il en a citées : il a inséré les noms d'Eustathe d'Antioche et de Macaire de Jérusalem à la suite du nom d'Alexandre d'Alexandrie. Mais cette infidélité, qui s'explique par l'hésitation qu'a manifestement eue l'historien en tout ce passage, serait une raison insuffisante pour établir que la liste qu'il lisait dans le *Synodikon* était rédigée dans l'ordre hiérarchique. Reste à savoir ce qu'était ce *Synodikon*.

Il est mentionné par Socrates dans les termes que nous avons cités : Τὸ συνοδικὸν Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου. Sur ce point, M. Gelzer a très imprudemment souscrit à une identification proposée par M. Révillout, qui a cru pouvoir identifier avec les actes du synode alexandrin de 362 une collection canonique copte publiée par lui en 1881, et identifier ces prétendus actes avec le *Synodikon* de saint Athanase. Si M. Gelzer avait eu l'avantage de lire dans le *Bulletin critique*, t. I, 1881, p. 330-335, la critique faite par M. l'abbé Duchesne de la publication de M. Révillout, il se serait aisément persuadé que ni l'une ni l'autre de ces deux identifications n'est fondée. Ces identifications une fois écartées, on n'a pour juger du *Synodikon* que la mention qu'en fait Socrates. Toutefois, le titre de *Synodikon* n'est pas un titre propre : on peut rapprocher le *Synodikon adversus tragoediam Irenaei* au sixième siècle et la *Synagogè Synodikon* de Sabinos au quatrième siècle : il désigne un re-

cueil de lettres et de pièces synodales, une façon de dossier. C'est ainsi que Socrates (II, 1) nous apprend qu'il a eu en mains « des lettres de plusieurs », et qu'il distingue soigneusement ces « lettres de plusieurs » des écrits de saint Athanase dans lesquels « Athanase raconte ses souffrances, l'exil que lui ont valu les Eusébiens », c'est-à-dire les Apologies d'Athanase *Contra arianos, Ad Constantium, De fuga*. Le *Synodikon* de saint Anathase ne serait-il pas un dossier dans le genre de la *Synagogè* de Sabinos?

Nous concluons simplement que les souscriptions nicéennes proviennent du *Synodikon* perdu de saint Athanase, *Synodikon* que nous conjecturons qu'il est une collection analogue à la *Synagogè* de Sabinos. Peut-être nous sera-t-il donné, avant peu, de montrer que d'autres pièces existantes appartiennent aussi au *Synodikon*, et de pouvoir poser des conclusions sur la date de cette collection.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

IV

LES KHABIRI

Rien de plus louable que le souci de faire profiter l'exégèse des découvertes épigraphiques, mais encore faut-il y apporter un sévère esprit d'examen. Les *Khabiri* des lettres d'El-Amarna sont en train de passer parmi nous pour des Hébreux authentiques; bientôt peut-être ils feront leur apparition dans les manuels. On le croirait du moins à lire l'article de M. de Moor dans *La Science catholique* (1). Le savant curé-doyen de Deynze ne veut même pas renoncer aux *Yaoudi*, dans lesquels il voyait les Juifs, et qu'on lit maintenant *Souti*. M. Loisy paraît croire qu'on ferme volontairement les yeux à l'évidence : « le nom de Malkiel figure aussi dans la correspondance d'El-Amarna (cf. *Revue*, II, 563) comme celui d'un chef de bandes opérant dans le pays de Canaan avec Suardatum (un personnage dont le nom paraît se décomposer en *su* = *iesu* = Josué, et *Ardat*, un nom divin?) les fils de Labâ (fils de Lévi?!) et les fameux Habiri en qui l'on s'efforce de ne pas reconnaître les Hébreux (2). »

Nous n'avons pour notre part aucune raison de lutter contre la lumière. S'il était démontré que les Khabiri sont des Hébreux, il faudrait

(1) 1898, p. 912.
(2) *Rev. d'Hist.*, etc., 1898, p. 471.

admettre plusieurs Exodes. Cela n'est pas pour gêner les exégètes catholiques ; mais nous avouons n'y pas voir aussi clair, nous l'avouons sans confusion avec Halévy, Scheil, Hilprecht (1), dont nous ne ferons peut-être que reproduire les arguments, n'ayant pas sous la main les articles dans lesquels ils ont traité la question.

On sait que les lettres trouvées à El-Amarna sont une correspondance adressée en langue et en écriture babyloniennes aux rois d'Égypte Aménophis III et Aménophis IV. Sans parler des missives des rois de Babylone, de Mitani et d'Alasia, le recueil se compose de lettres expédiées par les petits dynastes de Palestine. Un fait domine la situation, c'est la ruine qui menace la domination égyptienne. Les roitelets de Jérusalem, de Gaza, de Byblos, etc., poussent un cri d'alarme : envoyez-nous du secours contre les SA-GAS, et contre les Khabiri. Dès lors on raisonne ainsi : les SA-GAS, dont le vrai nom est dissimulé par l'écriture idéographique transcrite ici en majuscules, ne sont autre que les Khabiri. La situation est bien celle de l'invasion de la Palestine par les Hébreux, le nom est le même... que faut-il de plus, surtout si quelques-uns de leurs chefs portent des noms hébreux comme Milki-el ou des noms rappelant les Hébreux comme les fils de Labâ ou de Lapaja, et Su-Ardatum dont le nom rappelle même Josué? Les Khabiri sont donc les Hébreux et les tablettes d'El-Amarna sont un contre-récit de la conquête de la Palestine, le cri de détresse des petits rois envahis... Y a-t-il eu jusqu'aujourd'hui découverte plus sensationnelle dans le domaine biblique?

Nous ne contestons pas la possibilité de rendre par le son *Khabiri* le mot *'Ibrim* qui désigne les Hébreux. La lettre *'ain*, surtout si elle équivaut à la lettre arabe *ghaïn* (ce qui ne paraît pas être ici le cas) a été souvent transcrite *Kh* par les Assyriens. Cette lettre ayant perdu pour eux sa valeur propre, lorsqu'ils l'entendaient prononcer par des étrangers, ils étaient bien obligés de lui trouver un équivalent dans les sons qui leur restaient. La vocalisation n'est pas non plus un obstacle insurmontable.

Cette concession faite, nous essaierons de montrer : 1° que les Khabiri ne sont pas absolument identiques aux SA-GAS, tout en faisant partie du même mouvement; 2° que les noms propres cités, n'appartenant pas aux Khabiri, ne peuvent fortifier la thèse de l'identification ; 3° que les Khabiri faisaient partie de bandes babyloniennes.

Les Khabiri ne sont pas les SA-GAS. M. Winckler, le savant traducteur des lettres d'El-Amarna, est si persuadé de cette identification qu'il n'hésite pas à transcrire Khabiri les idéogrammes dont la lecture

(1) Cf. *Journal asiatique;* Recueil de travaux...; *Assyriaca.*

phonétique matérielle serait SA-GAS. Nous avons déjà dit que ces personnages semblent en effet jouer le même rôle. Il y a plus, dans une lettre de Jérusalem les fils de Lapaja livrent le pays aux Khabiri (180_{30}) et dans une lettre de Megiddo, les mêmes fils de Lapaja donnent de l'argent aux SA-GAS (192_{6}). L'identité paraît complète.

Elle n'existe pas cependant, car si les SA-GAS se présentent un peu partout, les Khabiri ne sont mentionnés que dans le sud de la Palestine. Ils occupent tout le pays de *Chi-i-ri* jusqu'à la ville de *Ginti-Kirmil* (181_{26}) et il semble aussi qu'on leur livre *Rubuti*. Quels sont ces lieux? Ginti-Kirmil ne peut être que la magnifique situation de Carmel, à quatre heures au sud d'Hébron (I Sam. 25_{2}); dès lors *Chiri* doit être Séir, l'Idumée, située au sud d'Hébron, et on est fort tenté d'adopter pour *Rubuti* la conjecture d'Hommel (1). Hébron s'appelait Qirijat-Arba, la ville des quatre : *Rubuti* ne serait-il pas l'équivalent babylonien, *rubûtu* (plur. fém.) signifiant quadruple (2)? Dès lors le changement d'Arba en Hébron (Jud. I, 10) s'expliquerait par la conquête des Khabiri, et du même coup, les Khabiri étant rattachés à une racine en *Khet*, il n'y aurait plus aucune raison de les assimiler phonétiquement aux *'Ibrim*.

On répondra peut-être qu'Abdkhiba, gouverneur de Jérusalem, le seul qui cite des Khabiri, ne parle jamais des SA-GAS, et que par conséquent il se sert de la transcription au lieu de l'idéogramme dont il nous révèle la vraie prononciation.

Mais il y a une preuve décisive que SA-GAS ne se prononçait pas *Khabiri*. Une fois ce mot est suivi du déterminatif phonétique *tum;* il équivalait donc à un mot terminé en *tum*, c'est-à-dire, selon les assyriologues les plus distingués (3), au mot *Khabbatu* (*m*), pillards, mot désignant des hordes nomades et pillardes, et devenu presque un nom propre, comme les *Chasu* des Égyptiens. Il est vrai que (216_{11-12}) les SA-GA-AS sont suivis de *Kha-ba-ti*, et ensuite de *Chu-ti*, mais cela même confirme notre thèse : les *Khabati* ne sont ici qu'une explication, une glose (on sait qu'elles sont fréquentes dans ces documents), car il ne serait guère plausible de mettre un nom commun entre deux noms propres : « délivre-moi des *x* des voleurs et des Chuti ».

Il semble d'ailleurs, à voir les textes de près, que la situation est beaucoup plus complexe qu'on ne le croirait, à lire les résumés qui mettent d'un côté les gouverneurs locaux et de l'autre les bandes envahissantes avec Milkiil, Chuwardata et les fils de Lapaja. Milkiil et

(1) Die Altisr Ueberl., p. 234.
(2) Par exemple rubûti, sc. *Narṭabâ*, arrosages à quatre bœufs. Del. AHW.
(3) Cf. Fried. Delitzsch, Muss-Arnolt, *Dictionnaires*.

Chuwardata sont des fonctionnaires, au même titre que les autres gouverneurs. Ce sont probablement des dynastes locaux, mais ils protestent de leur fidélité au roi d'Égypte, ils lui écrivent, lui demandent, eux aussi, du secours, et précisément contre les SA-GAS (170_{16}). Winckler transcrit encore ici Khabiri. Mais ce serait alors le comble de l'impudence de la part de ces personnages accusés précisément par Abdkhiba de livrer le pays aux Khabiri. Quant aux fils de Lapaja, il semble qu'ils n'étaient pas du même parti que leur père Lapaja (164_6), lequel demeurait l'allié d'Abdkhiba de Jérusalem (165_{30}). On voit combien il est prématuré de faire de Milkiil et de Chuwardata les chefs des bandes envahissantes. A la vérité ils étaient particulièrement suspects à la cour d'Égypte : Chuwardata y est mandé (166) et Milkiil est traité durement (171) par *Jankhamu*, le représentant du roi d'Égypte dont tous ces principicules recherchent les bonnes grâces; mais en somme ce sont bien des fonctionnaires, et ce qui indigne le plus Abd-Khiba dont les accents paraissent plus sincères, c'est précisément cette qualité (182_5) : ils ne rougissent pas, étant les agents du roi, de s'approprier le pays! Car au fond, c'est bien le but qu'ils poursuivent. Pour s'affranchir du joug de l'Égypte, ils se servent des auxiliaires qu'ils ont sous la main, et si Abdkhiba est plus fidèle, c'est probablement parce qu'il avait contre lui un parti dans sa propre ville, où seul, le bras du roi pouvait le maintenir ($179_{9\text{ss.}}$). Il fallait donc chasser d'abord cet adversaire importun.

Au début, la fortune des armes favorisa le parti que nous considérons comme plus attaché à l'Égypte. Abdkhiba prit *Kilti* (auj. *Kilâ;* 1 Sam. 23_3) à Chuwardata ($165_{21\text{ss}}$) et Lapaja enleva Gézer à Milkiil ($163_{21\text{ss.}}$). Mais bientôt la mort de Lapaja et l'alliance des Khabiri rendirent l'avantage à Milkiil : les gens de *Kilti* prirent *Beit-Ninib* (1), qui appartenait au district de Jérusalem et s'avancèrent jusqu'à *Zilû,* probablement Séla de Benjamin. Nous ne savons pas comment se termina le drame.

On voit que si les Khabiri sont les Hébreux, les documents d'El-Amarna ne sont nullement pour l'histoire de Josué la moitié de l'anneau brisé qui se soude naturellement à l'autre partie; c'est une tout autre histoire. Ici les princes chananéens divisés entre eux cherchant à s'agrandir en s'appuyant sur diverses bandes guerrières, là les mêmes

(1) M. Halévy, *Rev. sém.*, 1893, p. 21, voit dans cette désignation un temple de Jérusalem consacré au dieu Ninib ou Adar. Il s'agit d'une ville. Le nom de Ninib ou d'Adar, étant babylonien, ne peut être que l'équivalent d'un nom chananéen. Ce dieu étant un dieu solaire, considéré de même que *Chamach* comme investi d'un pouvoir judiciaire, nous n'hésiterions pas beaucoup à identifier Beit. Ninib avec Beth-Chemech (I Sam. 6, 9 etc.), à moitié chemin entre Kilâ et Jérusalem, et commandant l'entrée de la vallée qui monte à la ville sainte.

dynastes déjà indépendants se groupant pour résister à l'envahisseur.

Mais si les Khabiri ne sont pas les Hébreux de Josué, que sont-ils? M. Hommel (1) a cherché le mot de l'énigme dans un autre rapprochement avec la Bible. D'après ce savant, les Khabiri sont les fils de Kheber dont le nom figure à côté de Malkiel = Milkiil, parmi les fils d'Aser (Gen. 46_{17}; Num. 26_{45}; I Par. 7_{31}). Or il est probable que la tribu d'Aser a émigré avant les autres, au moins en partie, puisque la présence d'*Ach-rou* = Aser est signalée par Séti et par Ramsès II dans l'ouest de la Galilée (2).

Cette conjecture est séduisante, mais nous avons vu que Milkiil ne peut être considéré comme appartenant aux Khabiri, et dès lors il ne reste que l'analogie de Kheber. D'autre part, le séjour de la tribu d'Aser en Galilée serait plutôt contraire à sa présence au sud d'Hébron. Les preuves font donc défaut à ce système.

Il nous semble que le point juste a été touché par M. Halévy, sauf les exagérations qu'on pourrait signaler dans la *Revue sémitique* (3) où les faits sont présentés avec trop d'imagination. La conquête des Hébreux est un fait isolé, tandis que toute l'histoire de la Palestine est celle des prises et des reprises de l'Égypte par rapport aux puissances qui règnent sur le Nil et l'Euphrate. La brillante conquête d'Ibrahim a été dans notre siècle le dernier incident de cette série de revendications. Tels les Israélites défendant leur indépendance en négociant tantôt avec l'Égypte et tantôt avec l'Assyrie. De savants assyriologues ont donc vu dans les Khabiri des bandes babyloniennes et spécialement cosséennes, puisqu'alors la Babylonie était entre les mains d'une dynastie cosséenne.

Ce n'est point ici une simple hypothèse. D'abord le nom de *Khabiri* est un gentilice pour des personnes dont les noms sont nettement cosséens; deux cas se sont rencontrés sur des tablettes du onzième siècle av. J.-C. Dès lors le raisonnement du P. Scheil est décisif : « un nom étranger, porté par quelqu'un qui est signalé en même temps comme un étranger, doit renseigner sur la nationalité de cet étranger. Or, voici, en Chaldée, deux ou trois *Habiréens* qui portent des noms kassites. Ils sont donc eux-mêmes Kassites de race (4). »

(1) *Op. cit.*, p. 235.

(2) Müller, *Asien und Europa*, p. 236.

(3) Par exemple, p. 17 (1893), le roi de Babylone « ajoute la menace, en cas de refus, de rompre toute relation avec lui et de faire dévaster ses provinces par ses bandes de francs-tireurs ». — Burnaburiach est beaucoup moins aggressif.

(4) Cité par de Moor (art. cité) : il objecte que le roi kassite sera intervenu en faveur du roi d'Égypte, aura pris des Khabiri et leur aura donné des noms kassites. Mais la date!

Il existait donc certainement une tribu cosséenne de ce nom (1).

Or il est manifeste que le pays était à cette époque menacé par les Kachi. Rib-addi de Byblos accuse Abdachirta de livrer les villes au roi de Mitanni et au roi du pays de *Ka-ach-chi,* et d'être en complicité avec les SA-GAS (56_{15}) ; même renseignement dans une autre lettre : on y joint le roi des Khati (87_{71} ; cf. $86_{18\text{ss}}$). La fidélité des princes chananéens pour l'Égypte n'était guère assurée. Burnaburiach de Babylone prétend même que tous les Chananéens lui ont fait des avances pour les aider dans leur lutte contre l'Égypte ($8_{18\text{ss}}$). Pour cette fois il se montre un allié loyal, il dénonce même la tentative, mais n'a-t-il pas plus tard cédé à la tentation?

Il y a plus, les Kassites paraissent sous leur propre nom dans la correspondance d'Abdkhiba. Nous ne voudrions pas cependant les identifier complètement avec les Khabiri. Si Abdkhiba se sert des deux noms, c'est donc qu'il les distingue. Mais il se croit obligé de protester de son innocence par rapport aux *Kachi* (180_{32}), et s'il s'agissait d'honnêtes Nubiens du pays de Kouch envoyés pour le secourir, le soupçon ne s'expliquerait guère (2). Ce sont donc les mêmes Kachi accusés plus haut d'envahir le pays. Abdkhiba s'en explique assez lui-même. Autrefois, lorsque le roi d'Égypte entretenait une flotte, son bras puissant maintenait le pays de Nakhrima et le pays de Kach, maintenant les Khabiri s'emparent des villes du roi ($181_{32\text{ss}}$) ! L'antithèse est complète : c'est une revanche, et une revanche opérée par une simple tribu de ce pays de Kach, autrefois soumis.

Ainsi donc quelques princes chananéens ont résolu de secouer le joug du roi d'Égypte : la prudence leur commande de temporiser et de protester de leur fidélité, car le roi de Babylone ne veut pas rompre les relations diplomatiques et le roi d'Égypte est encore trop puissant. Mais si le roi de Babylone ménage les apparences, il laisse agir les bandes garibaldiennes. Suti, Khabiri, SA-GAS, ces derniers représentant peut-être d'une manière plus générale les bandes nomades, envahissent le pays. On noue avec eux des relations variées; on va même jusqu'à les représenter au Pharaon comme les auxiliaires (144_{27}); le Pharaon ne sait plus qui entendre, et il est probable que dans cette confusion l'empire des Toutmos III et des Aménophis III échappa à leurs débiles successeurs. Les Khabiri sont une de ces bandes, ce ne sont pas les Hébreux de Josué.

Jérusalem. Fr. M.-J. Lagrange.

(1) La rétractation de Hommel sur ce point n'est pas valable puisqu'il concède qu'il s'agissait originairement pour le pays de *Khapir* d'une partie de l'Elam. (*Op. cit*, p. 236.)

(2) Les lignes 71-75 (180) sont mutilées et obscures, mais ne peuvent être qu'un nouvel éclaircissement au sujet des *Kachi.* Il doit y avoir deux interrogations : « A-t-on vu dans ma maison des Kachi? » Au contraire, Kachi semble faire allusion à Kouch 97^{7} et 137^{35}.

V

LA FORME CHORALE DU CH. III D'HABACUC

Dans la poésie lyrique des Hébreux faut-il reconnaître une forme chorale analogue à celle des Grecs? Faut-il y distinguer des strophes et des antistrophes savamment composées, harmonieusement distribuées, destinées à être chantées alternativement par deux chœurs?

Au dix-septième siècle, Bossuet admettait cette antique forme des chants bibliques : « Cantus autem et choreas strophis antistrophisque, variisque vocum motuumque flexibus atque reflexibus constitisse, ad psalmum LXVII ex Philonis quoque testimonio referemus. » Mais, ajoute-t-il, tout cela est perdu depuis longtemps, « sed horum omnium vis ritusque pridem intercidit. » (*Dissertatio de Psalmis*, c. 6.) De nos jours des savants ont essayé de rendre la vie et le mouvement à ce chant des anciens Hébreux qui s'est éteint avec la Synagogue, et dont il n'est resté dans les textes que des traces presque méconnaissables. Tandis que M. Dav. Heinr. Müller, professeur à l'Université de Vienne, travaillait à rendre aux écrits poétiques des prophètes leur forme primitive (1), le P. J.-K. Zenner, S. J. s'appliquait à retrouver la distribution chorale d'un certain nombre de psaumes (2).

Leur théorie est-elle démontrée? Elle paraît l'être au moins dans les parties essentielles, quelque divergence d'opinion qu'on puisse avoir sur des points accessoires. Ainsi dans la *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 1897, 1898, le P. Jos. Hontheim, S. J. adopte en substance la théorie du P. Zenner; mais il l'applique à plusieurs psaumes avec d'ingénieuses modifications.

Un psaume choral se compose d'une série de strophes ainsi disposées :

Une première strophe chantée par le premier chœur,

Une première antistrophe chantée par le second chœur; puis, une strophe *alternante*, dont chaque vers (= l'ensemble de deux *stiques* ou membres parallèles) ou bien un couple de vers est chanté par l'un des chœurs *alternant* avec l'autre.

Enfin, une seconde strophe et une seconde antistrophe.

Parfois, dans les morceaux de longue haleine, la série se continue par une nouvelle strophe alternante suivie d'une troisième strophe et antistrophe.

(1) Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien, 1896.
(2) Die Chorgesänge im Buche der Psalmen. Freiburg in Br., 1896.

La strophe et l'antistrophe sont parallèles pour le sens et pour la forme. Si les vers de la strophe sont disposés en groupes variés, l'antistrophe doit présenter en pareil nombre et symétriquement des groupes de vers d'une structure identique.

Dans la strophe alternante l'enthousiasme lyrique atteint pour l'ordinaire son plus haut degré.

La connaissance de ces formes poétiques, tout à fait propres à mettre une idée en relief et à produire les effets les plus harmonieux, nous aide singulièrement à bien saisir le sens et à mieux apprécier la valeur d'un poème lyrique. Pour s'en convaincre il suffit de tenir compte de cet ordre des strophes dans bon nombre de psaumes (1) où il s'est conservé, et de le rétablir dans quelques-uns où il a été un peu troublé par l'injure du temps et l'inadvertance des copistes. A l'origine la partie du premier chœur et la partie du second chœur devaient être écrites séparément, comme les parties de soprano, basse, etc. dans la musique moderne. On comprend sans peine qu'au lieu de transcrire l'antistrophe après la strophe, et d'intercaler dans la strophe alternante après chaque vers chanté par le premier chœur le vers chanté par le second chœur, un copiste ait pris le procédé plus simple d'écrire à la suite toute la partie du premier chœur, et au-dessous toute la partie du second chœur. C'est le cas pour le Psaume 132 (131 Vulg.) *Memento, Domine, David...* (2). Ne devient-il pas lumineux quand on le lit comme le P. Zenner?

Partie du 1er chœur.	**Partie du 2d chœur.**
1re *strophe*	1re *antistrophe.*
Serment de David à Dieu : Lui bâtir un temple. ℣ 2, 3, 4, 5.	Serment de Dieu à David : Affermir son trône. ℣ 11, 12 (= 4 vers.)

Strophe alternante.

L'arche transportée à Sion.
(Les deux chœurs alternant vers par vers, dans cet ordre 6, 13, 7, 14.)

℣ 6, 7.	℣ 13, 14.
2de *strophe.*	2de *antistrophe.*
Prière pour les prêtres, pour les fidèles et pour David. ℣ 8, 9, 10, 1.	Promesses pour les prêtres, pour les fidèles et pour David. ℣ 15, 16, 17, 18.

(1) P. ex. : Ps. (héb.) 7, 31, 33, 44, 48, 51, 77, 80, 89, 140, etc.

(2) Voir ce psaume mis sur pied d'après les indications du P. Zenner par le P. Alf. Durand S. J., *Études religieuses*, 5 févr. 1897, p. 414.

Qu'on remarque l'ordre proposé dans la strophe alternante. Le ℣ 13 est bien plus clair après le ℣ 6; et surtout le ℣ 7 après le ℣ 13 : Introibimus *in tabernaculum ejus* = Domini : ℣. 13 *Dominus*... elegit eam in *habitationem* sibi. Un passage des Paralipomènes (II Chr. 6[41,42]), parallèle à la seconde strophe, autorise à placer le ℣ 1 après le ℣ 10. On le voit au premier coup d'œil, les deux parties, copiées sur un exemplaire où le ℣ 1 se trouvait déjà en tête du psaume, au lieu d'être transcrites par groupes de vers ou simples vers alternant, ont été mises bout à bout l'une au-dessous de l'autre.

Voici un autre cas non moins curieux, où la division qui marquait les deux rôles distincts a fini par une séparation complète du psaume primitif en deux psaumes (6 et 13 héb., 6 et 12 Vulg.). Le Ps. *Domine, ne in furore tuo*... a conservé la première strophe (℣ 2, 3, 4), la strophe alternante tout entière (℣ 5, 6, 7, 8) et la seconde strophe (℣ 9, 10, 11). Le Ps. 13 *Usquequo, Domine*... nous offre les deux antistrophes, dont la première se termine après ces mots du ℣ 4 *Respice et exaudi me, Domine Deus meus*... (P. Zenner, p. 47.)

La strophe alternante était la plus exposée à souffrir dans la transcription. Un copiste, avec un peu de discernement et l'aide de quelques indications comme le *séla,* pouvait distinguer la strophe et l'antistrophe; en face de la strophe alternante il se trouvait embarrassé pour reproduire dans sa copie l'ordre suivi dans le chant, d'autant plus que l'alternance des deux chœurs se faisait pour telle pièce après chaque vers, pour telle autre après un couple de vers. Aussi dans certains poèmes il a respecté l'ordre des strophes et des antistrophes, et il a fait un malheureux mélange des vers de la strophe alternante. C'est ce qui est arrivé, me semble-t-il, dans le ch. III de la prophétie d'Habacuc. J'ai été amené à l'étudier par cette réflexion que si la théorie du P. Zenner, basée en partie sur le sens du mot *séla* (1), était vraie, elle pourrait bien s'appliquer à ce passage qui contient trois *séla*. Si ce mot indique un changement de chœur, nous trouverons, ici comme dans les psaumes, des strophes et des antistrophes, celles-ci offrant chacune une symétrie parfaite avec la strophe correspondante. C'est en effet ce qu'on n'a point de peine à constater. Mais l'ordre des vers est troublé dans la strophe alternante. La restitution que j'ai tâché d'en faire s'appuie surtout sur le parallélisme et la suite des idées. On en jugera par la traduction suivante et les notes critiques qui la suivent.

(1) D'après d'anciens auteurs, et particulièrement Cosmas Indicopleustes (6e s.) Migne, *P. Gr.* LV, 531-534.

HAB. CH. III.

Prière du prophète Habacuc. — Sur les instruments à cordes.

1re *strophe.*

I 2 Iahvé, j'ai entendu ta parole
Et je tremble...

Iahvé, ton œuvre, au milieu des années fais-la naître,
Au milieu des années fais-la connaître!
Dans la colère souviens-toi de la miséricorde.

3a Dieu vient de Théman,
Et le Saint, du mont de Pharan! (*Séla.*)

1re *antistrophe.*

II 3b Sa majesté couvre les cieux,
Et la terre est remplie de sa gloire.

4 Il brille comme la lumière du soleil,
Il est entouré de rayons;
Il s'est enveloppé dans sa force.

5 La mort marche devant lui;
La fièvre ardente suit ses pas.

Strophe alternante.

I 6 Il avance et il ébranle la terre;
Il regarde et il terrifie les peuples.

Les montagnes éternelles sont broyées,
Les collines antiques s'abaissent;
(Ce sont) pour lui des sentiers éternels.

II 9b La terre ouvre un passage aux torrents;
10 Les montagnes te regardent et elles tremblent.

L'averse passe;
L'océan fait retentir sa voix
Et lève les mains.

I 7 Je vois les tentes de l'Éthiopie menacées,
(Je vois) s'agiter les tentes de peau du pays de Madian.

8a Est-ce contre des torrents que Iahvé est irrité?
Ta colère se déchaîne-t-elle sur des torrents?
Et ton courroux, contre la mer?

11 Le soleil et la lune restent dans leur demeure
Devant l'éclat de tes flèches qui volent,
Et quand brille ta lance qui jette des éclairs.

12 Dans ta fureur tu foules la terre,
Dans ta colère tu écrases les peuples.

I 8b Oui, tu es monté sur tes chevaux,
Sur ton char de triomphe.

9a Ton arc est tout prêt,
Commande le triomphe des tribus. (*Séla.*)

II 13 Tu t'avances pour faire triompher ton peuple,
Pour faire triompher ton Christ.

Tu détruis le faîte de la maison de l'impie,
Tu la démolis de la base au sommet. (*Séla.*)

2e *strophe.*

I 14 Tu *brises* avec leurs sceptres la tête de ses chefs
Qui fondent sur moi pour me perdre.
Ils crient comme s'ils allaient dans l'ombre dévorer le pauvre.

15 Sur tes chevaux tu parcours la mer,
La masse houleuse des grandes eaux.

16 J'ai entendu, et mon corps a tremblé;
A ce bruit mes lèvres ont frémi;
La carie a pénétré mes os;
Mes genoux ont fléchi;
Car je dois attendre en repos le jour de la détresse,
Où l'agresseur s'avancera contre le peuple.

2e *antistrophe.*

II 17 Alors le figuier ne fleurira pas,
Et la vigne ne portera point de fruit;
L'olivier donnera des promesses trompeuses;
Les champs resteront sans moissons;
Les brebis manqueront au bercail;
Il n'y aura plus de bœufs dans les étables.

18 Mais moi en Iahvé je me réjouirai,
Je tressaillerai de joie en Dieu, mon sauveur.

19 Iahvé, le Seigneur, est ma force;
Il donne à mes pieds la vitesse des biches;
Et il me fait marcher sur les hauteurs.

Au maître de chœur. Pour être joué sur les instruments à cordes.

NOTES CRITIQUES

℣ 1. Titre : « sur les instruments à cordes. » Au lieu de שִׁגְיֹנוֹת, lire avec les LXX נְגִינוֹת, comme au ℣ 19.

La symétrie des strophes et des antistrophes est évidente.

1re strophe.	1re antistrophe.
2	2
3	3
2	2
2de strophe.	2de antistrophe.
3	6
2	2
6	3

ỳ 3. cf. Iud 5[4] cité plus bas.

ỳ 4. « Il s'est enveloppé dans sa force ». Au lieu de וְשָׁם *et ibi*, lire avec les LXX ἔθετο, *et posuit;* cf. Ps. 18[12] (Vulg. 17). *Et posuit tenebras latibulum suum.*

ỳ 6. « Et il ébranle la terre ». Au lieu de וַיְכוֹדֵד, lire avec les LXX וַיַּמְעֵד ou וַיַּדְנֵי (Ges.[12] 398 b.)

Le ỳ 9 est coupé en deux dans ma traduction et les deux parties sont assez éloignées l'une de l'autre. Cette séparation est bien marquée en hébreu par le *séla* et par le sens. Voici comment s'explique l'ordre que j'ai tenté de rétablir. Chaque chœur ayant son rôle écrit à part, la strophe alternante devait se présenter sous cette forme :

1er *Chœur*:		2d *Chœur :*
ỳ 6	→	ỳ 9b et 10
ỳ 7 et 8a	→	ỳ 11 et 12
ỳ 8b et 9a	→	ỳ 13.

Les groupes de vers alternaient de la manière indiquée par les flèches. On voit immédiatement que le copiste a transcrit d'abord tous les vers du 1er chœur comme une strophe indépendante, et à la suite tous les vers du 2d chœur en guise d'antistrophe. Il en est résulté l'ordre ou plutôt le désordre actuel, et pour quelques vers une grande obscurité. Pour mieux comprendre ce passage, il faut le comparer avec le Ps. 18 ỳ 8-17, tableau magnifique d'une manifestation de Dieu, et avec le début du cantique de Débora :

Iahvé, quand tu sortais de Seïr,
Quand tu t'avançais de la plaine d'Edom,
La terre a chancelé, les cieux mêmes ont fondu,
Les nuées se sont fondues en eau,
Les montagnes ont tremblé devant Iahvé,
[Ce Sinaï] devant Iahvé, Dieu d'Israël.

(Jud. 5[4,2])

Dans notre poème aussi, Dieu vient du mont Pharan, voisin du Sinaï,

et comme au jour où il se révélait à Moïse sur le mont Sinaï (Ex. 19[16,18]), il se manifeste au milieu des nuages et des éclairs, dans la scène grandiose de la nature bouleversée et terrifiée par la puissance divine. Le vent violent de la tempête agite les tentes de l'Éthiopie et du pays de Madian, c'est-à-dire des pays voisins de la péninsule sinaïtique. La description de l'orage est contenue dans les ℣ 9[b] et 10 : placé avant ceux-là, le ℣ 7 devient inintelligible. Inintelligible aussi le ℣ 8[a] : avant qu'il ait été question des torrents déchaînés et de la mer bouleversée, comment peut-on comprendre cette interrogation pressante : « Est-ce contre des torrents que Iahvé est irrité? Ta colère s'exerce-t-elle contre des torrents? et ton courroux, contre la mer? » Une fois l'ordre primitif restitué, comme dans la traduction ci-dessus, tout devient clair et la suite des idées est toute naturelle. De plus, le parallélisme effacé reparaît :

℣ 6 Les montagnes éternelles sont broyées...
℣ 10 Les montagnes te regardent et elles tremblent.

℣ 8[a] Ta colère se déchaîne-t-elle sur des torrents?
Et ton courroux, contre la mer?
℣ 12 Dans ta fureur tu foules la terre,
Dans ta colère tu écrases les peuples.

℣ 8[b] ... sur ton char de triomphe
℣ 9[a] *Commande le triomphe des tribus!*
℣ 13 Tu t'avances pour faire triompher ton peuple...

Les ℣ 8[b] et 9[a] surtout semblent bien à leur place entre 12 et 13. Quant à ces mots שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אָמָר (℣ 9[a]) qui ont toujours fait le désespoir des exégètes (1), au lieu de שְׁבֻעוֹת omis par les LXX et lu autrement par la version syriaque, je propose de lire וְשׁוּעוֹת suggéré par le parallélisme du membre précédent (cf וְשׁוּעָה) et en connexion parfaite avec le verset qui suit, c'est-à-dire avec le ℣ 13. En ponctuant אֲמֹר au lieu de אָמָר nous obtenons pour ce membre un sens tout semblable à celui de Ps. 44[5] צַוֵּה יְשׁוּעוֹת יַעֲקֹב : Commande le triomphe de Jacob! De même ici : commande le triomphe des tribus! Avec la Vulgate je conserve à מַטּוֹת le sens de *tribu* qui se rencontre au moins 160 fois dans la Bible, tandis qu'on n'y trouve jamais à ce mot le sens de *flèche* ou *javelot* (cf. ℣ 14). Dans son récent et remarquable commentaire *Die Kleinen Propheten* (1897), M. Nowack inflige au texte une correction différente et bien plus forte : il change שְׁבֻעוֹת en שִׂבְעָתְ, puis אמר כלה en אשפתך et il traduit : « tu as rassasié de flèches ton carquois. »

(1) Cf. les commentaires de Franz Delitzsch, Laur. Reinke, Keil, Orelli, Trochon, Knabenbauer, etc.

Le ℣ 14 est traduit par M. Guthe (1) : « Tu perces avec *des* dards la tête de ses chefs » ; et par M. Nowack : « Tu perces avec *tes* dards... » A cette traduction je fais trois objections : 1° On donne à מטה le sens de *pique, dard* ou *javelot* qui ne peut figurer dans la Bible *nulle part ailleurs* qu'aux deux endroits obscurs de ce chapitre où le texte a souffert. 2° Comme le suffixe de la troisième personne ne va plus avec ce sens, on le supprime ou on le change malgré l'autorité de deux versions anciennes. M. Guthe lit במטים et M. Nowack במטיך au lieu de במטיו. 3° L'emploi du verbe נקב avec le sens de percer à *coups de pique ou de dards* se borne à cet unique passage. Les verbes usités pour exprimer cette idée sont דקר, חלל, מחץ, נכה *hiph.* Puisque le texte de ce membre de phrase dans sa teneur actuelle est inintelligible et qu'il y a matière à une correction, il me semble bien préférable, avec l'appui des anciennes versions grecque et syriaque, de la faire porter sur le mot נקב. Laissant à במטיו sa forme, et surtout le sens bien conforme à l'usage de la langue (suivi par le syr. *baculis eorum* et la Vulg. *sceptris ejus*), je conjecture qu'au lieu de נקבת c'est נקפת qu'il faut lire, du verbe נקף *abattre* (cf. נגף). Dans Is. 10[34] נקף est dit des branches d'une forêt. Le sens tout à fait propre du même verbe en arabe نَقَفَ est *abattre la tête, fracasser le crâne ;* il irait donc très bien avec ראש ; Buxtorf dans son *Lexicon chald., talm. et rabb.* dit : « נקף percutere, contundere, confringere cervicem bovis... et sic respondet hebraeo ערף decollare, cervicem percutere. » Et dans Ges. [12] : « Mischn., jüd.-aram. schlagen, verwunden. » Les LXX ont rendu le mot en question par διέκοψας ; or jamais ils n'ont traduit נקב par διακόπτω (2) qui signifie *couper en deux, fendre, briser,* et non *percer.* Ils ont donc lu probablement נקפת. De même la version syriaque : ܫܩܠܬ ܡܚܝܦܝܗܘܢ ܪܫܝܗܘܢ *tu as fendu avec leurs bâtons les têtes de leurs chefs.*

Si je ne me suis pas fait trop illusion et si ce beau chant lyrique a gagné en clarté, le mérite en revient au P. Zenner. Sa théorie, que j'ai eu simplement l'idée d'appliquer à ce morceau, et spécialement ses découvertes sur la strophe alternante, en reçoivent une confirmation nouvelle.

Albert Condamin, S. J.

(1) Dans l'excellente version allemande publiée par M. Kautzsch en 1896.

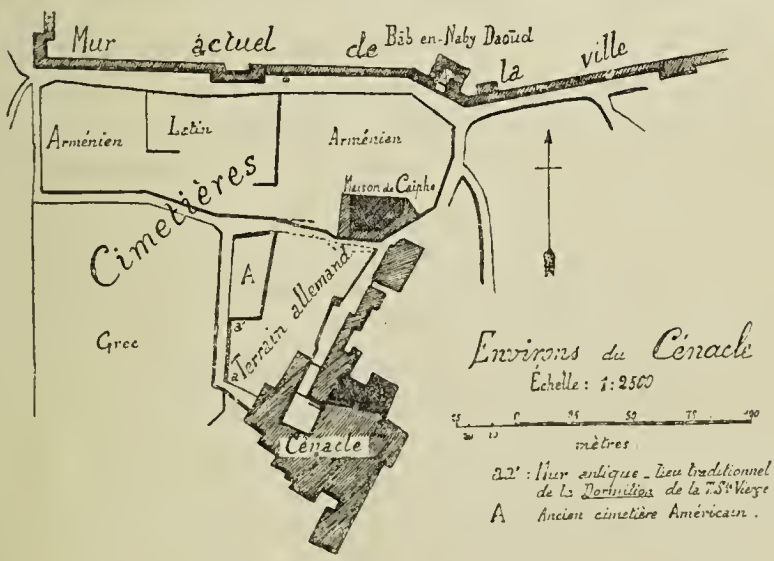
(2) Le verbe נקב est traduit chez les LXX par les verbes suivants : τιτράω 3 fois, τρυπάω 2 fois, εἰσέρχομαι εἰς, διαστέλλω, ὀνομάζω 4 fois, ἐπονομάζω, ἀνακαλέω, ἐπικαλέω, ἐκλέγω, συνάγω, ἀποτρυγάω.

CHRONIQUE

LE LIEU DE LA DORMITION DE LA TRÈS SAINTE VIERGE.

On avait annoncé tout d'abord que l'empereur Guillaume II se ferait donner le Cénacle par le Sultan. Cette nouvelle était invraisemblable à cause du faux tombeau de David que les musulmans vénèrent en cet endroit, encouragés d'ailleurs en cela par la tradition relativement récente et erronée des chrétiens. Ce n'est donc pas le Cénacle même que l'empereur allemand a obtenu, mais un terrain situé tout près, appelé ordinairement par les pèlerins le *lieu de la Dormition de la T. S. Vierge*, c'est-à-dire le lieu où elle se serait endormie dans le Seigneur et aurait quitté ce monde.

Ce terrain, tel qu'il a été concédé, est de forme très irrégulière : il a 80 mètres de longueur du nord au sud et 37 de largeur de l'est à l'ouest et occupe dans le relevé ci-dessous la place désignée par les mots : *Terrain allemand*. Il est donc situé au N.-O. du groupe de bâti-



ments qui recouvrent actuellement l'emplacement du Cénacle, et touche pour ainsi dire à l'ouest la porte par laquelle on entre le plus souvent dans ces bâtiments. — On le montrait ordinairement aux pèlerins de sa partie la plus occidentale, où l'on faisait voir sur la ligne *aa'* quelques grosses pierres, marquées de plusieurs croix : on les re-

gardait comme des restes des anciens monuments élevés sur ce lieu saint. Tel est l'état actuel.

Historiquement parlant, ce terrain est-il bien le lieu de la mort de la T. S. Vierge? En d'autres termes, que nous dit sur ce point ce qu'on appelle, au point de vue topographique, la tradition, c'est-à-dire la suite des auteurs ou pèlerins qui nous parlent des Lieux Saints?

Cette question se rattache tout naturellement à une autre fondamentale, celle de savoir si la Mère de Dieu est vraiment morte à Jérusalem, ou bien aux environs d'Éphèse. Pour ceux qui, dans ces derniers temps surtout, ont embrassé et défendu avec insistance la seconde opinion, s'appuyant sur l'autorité des révélations de Catherine Emmerich, ce terrain ne peut avoir aucune valeur au point de vue de la mort de la T. S. Vierge. — Ceux qui au contraire soutiennent avec nous que Marie est restée à Jérusalem et qu'elle y est morte, ceux-là sont-ils certains que le terrain en question soit bien réellement celui de la Dormition?

Nous pensons qu'il est permis d'en douter. Voici pourquoi. Jusqu'au milieu du cinquième siècle, jusqu'à Juvénal, patriarche de Jérusalem de 429 à 458, il n'est pas question dans le monde chrétien de la mort de la T. S. Vierge, ni de sa sépulture au point de vue topographique. Saint Épiphane (310-403), évêque de Chypre, né et demeuré longtemps comme moine en Palestine, déclarait ne savoir absolument rien touchant la mort de la très sainte et bienheureuse Vierge, ne pas savoir même si elle était morte ou enlevée vivante au Ciel. Cette déclaration vient corroborer puissamment les motifs que nous avons pour n'ajouter aucune croyance aux récits de la mort de la T. S. Vierge attribués faussement à saint Denys l'Aréopagite et à saint Méliton, évêque de Sardes.

La découverte du tombeau de Marie au Gethsémani, sous le patriarcat de Juvénal, nous fournit les premières données historiques que nous possédions sur la mort de la T. S. Vierge. Je n'ai pas à discuter et à prouver ici l'authenticité du tombeau découvert. — Toujours est-il qu'à partir de cette époque les relations des pèlerins nous mentionnent et le tombeau, et l'église élevée presque immédiatement sur ce tombeau. Théodose (530) et Antonin le Martyr (570) ont vu l'église et vénéré le tombeau. Mais ils ne disent pas un mot du lieu de la dormition, bien qu'ils nous mentionnent beaucoup de choses dans l'église du Cénacle et auprès.

C'est au septième siècle seulement que cette localisation s'est produite. Pourquoi, comment, d'après quelles autorités, quels renseignements? Impossible de le dire. Adamnanus, dans la relation qu'il fait du pèlerinage d'Arculfe, nous donne un plan rudimentaire de l'église

de la sainte Sion et indique dans l'un des angles de son parallélogramme le point exact de la terre sur lequel mourut la T. S. Vierge, car on y lit cette inscription avec le *hic* traditionnel dont on à tant abusé depuis : *Hic S. Maria obiit.* Telle est la base sur laquelle reposera la tradition : à partir de ce moment les auteurs dont nous possédons les relations signalent cet endroit, du côté où l'avait inscrit Adamnanus, c'est-à-dire à l'ouest de l'ensemble des constructions élevées sur le Cénacle. Au douzième siècle, on précise encore davantage, et l'on a découvert à qui appartenait la maison dans laquelle se sont accomplis tous ces grands événements. L'higoumène russe Daniel (1106) nous affirme que la Cène eut lieu dans la maison de Jean le *Théologue*, en haut, maison qui est maintenant une église, puis il ajoute :

« De l'autre côté de cette même église, à l'occident, en bas, est située une autre chambre : c'est là que la sainte Vierge rendit l'âme, et tout cela se passa dans la maison de Jean le Théologue. »

Dans son « État de la Cité de Jérusalem », Ernoul (1187) nous dit qu'auparavant la ville s'étendait sur le Mont Sion.

« Mais ore non, il n'i a, fors une abeïe, sans plus, et est apiélée *Sainte Marie dou Mont de Syon*..... En cel liu meismes est li lius ù Madame Sainte Marie trespassa ; et de là l'emportèrent li Angèle soz terre ou *Val de Iosafas.* »

Quaresmius (1616) nous présente une tradition encore augmentée : il cite le P. Boniface de Raguse :

« P. Bonifacius, lib. 2, De perenni cultu Terræ sanctæ, agens de locis sacri montis Sion, duarum ædium facit mentionem in quibus manserit B. Virgo Maria : unius in qua obdormivit in Domino, alterius in qua manserit a die Ascensionis Domini usque ad tempus mortis suæ. De priore sic scribit : Hinc (id est a loco ubi sors cecidit super Matthiam, qui est ante fores ecclesiæ sanctissimi cœnaculi, ut superius dictum fuit) *ad ulnas decem, locus est in quo Virgo Maria obdormivit*..... »

Le deuxième endroit, celui du séjour de Marie, depuis l'Ascension jusqu'à sa mort, était montré à l'opposé vers l'orient, mais Quaresmius combat cette dualité de lieu, en s'appuyant sur Adrichomius, qui ne parle que d'une maison.

Il suffit de ces divers témoignages pris çà et là dans la tradition pour montrer qu'elle a été ininterrompue depuis le septième siècle. Malheureusement elle commence trop tard pour donner une certitude absolue. Nous ne voyons pas pourquoi la demeure et la mort de la sainte Vierge ont été ainsi fixées au Cénacle. Mais, dira-t-on, c'est parce que Marie a été confiée à saint Jean et a dû habiter avec lui. — Je l'admets volontiers, mais il ne s'ensuit pas que ce soit au Cénacle. D'après les paroles mêmes de N.-S. J.-C. (Matt. 26_{18}; Marc, 14_{13-15}; Luc, 22_{10-12})

la salle où il mangera la Pâque, et instituera la sainte Eucharistie appartient à *un homme quelconque*, qui n'est vraisemblablement pas Jean, le disciple bien-aimé, venu des bords du lac de Tibériade. Il faudrait supposer qu'il l'acheta plus tard, supposition purement gratuite, qu'aucun document sérieux ne vient confirmer.

En résumé, nous ne pouvons donc pas être bien certains que ce coin de terre soit le lieu de la mort de la T. S. Vierge, puisque la tradition ne commence qu'au septième siècle, alors que cependant on parlait depuis longtemps, depuis l'origine du christianisme, du Cénacle et des grands événements qui s'y étaient accomplis: l'institution de la sainte Eucharistie, les apparitions du Sauveur ressuscité, et la descente du Saint-Esprit. Cet endroit est cependant très précieux, car il doit recouvrir une partie de l'ancienne église du Cénacle ou de ses dépendances. Sous ce rapport nous ne pouvons que nous réjouir de le voir rendu à des catholiques.

Fr. Paul-M. Séjourné.

Paris.

*
* *

Conférences bibliques et archéologiques du couvent de Saint-Étienne, 1898-1899. — 14, 21 et 28 novembre, *Le Pharaon de l'Exode; La révélation du nom divin; L'itinéraire des Israélites*, par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. — 5 et 12 décembre, *Le tombeau de la T. Sainte Vierge; La numismatique de Terre Sainte*, par le R. P. Germer-Durand, des Augustins de l'Assomption. — 19 décembre 1898 et 2 janvier 1899, *Le Pèlerinage d'Arculfe*, par M. l'abbé Heydet, prêtre du patriarcat. — 9, 16 et 23 janvier, *Un voyage en Palestine; Vie des moines au désert de Jérusalem*, par le R. P. Delau, des Frères Prêcheurs.

RECENSIONS

Recueil d'Archéologie orientale, t. II, in-8°, 410 p., 24 grav. dans le texte; Paris, Leroux, 1896-1898;

Études d'Archéologie orientale, t. II, gr. in-4°, 282 p., nombreuses grav. et une planche dans le texte; Paris, Bouillon, 1897;

Album d'Antiquités orientales, gr. in-4° jésus; Paris, Leroux;

Par M. Ch. Clermont-Ganneau, de l'Institut, prof. au Collège de France.

Le titre du 1er ouvrage est revenu maintes fois dans les pages de la *Revue* au cours de sa publication par livraisons périodiques. Le vol. II achevé, il pourra n'être pas sans intérêt de le signaler avec plus de détails à l'attention de ceux qu'intéresse l'Orient ancien. Dans l'impossibilité de passer en revue les soixante-dix-huit sujets présentés selon l'ordre dans lequel ils ont été étudiés, je voudrais donner une idée de l'ensemble au moyen de quelques groupements : épigraphie, chorographie, archéologie, et faire saisir la méthode.

L'épigraphie est la section la plus importante. Les textes soumis à discussion couvrent une étendue considérable, de Palmyre à Pétra, atteignant même l'Égypte, et ils embrassent le champ à peu près total de l'épigraphie sémitique. Nul n'excelle plus que M. Cl.-G. à arracher au monument le moins bien conservé le secret d'un texte (cf. p. 6,10, 95, etc.); et la lecture une fois démêlée, quand il s'agit de l'analyser, d'en pénétrer la portée et de lui faire livrer tout ce qu'elle peut renfermer de conséquences philologiques et historiques, nul n'est servi par une pénétration plus vive, une érudition plus variée et un plus rare bonheur d'intuition. C'est ainsi que l'inscription des « épimélètes de la source sacrée à Palmyre », p. 1-5, « la seconde inscription de Bar-Rekoub », p. 101-8, « les mots phéniciens *chatt*-année, et *chanôt*-années », p. 387-97, et les nouveaux documents nabatéens, *passim*, donnent lieu à des observations philologiques et linguistiques du plus grand intérêt, sur la structure et le mouvement de la phrase, les particularités syntactiques, la filiation étymologique dans les diverses langues de la famille sémitique et les points de contact que ces langues ont entre elles. Il serait possible assurément de relever ici ou là un rapprochement quelque peu forcé ou une déduction moins rigoureuse; mais sans prendre souci d'aussi ingrate besogne, mieux vaudrait insister sur la valeur considérable de pareils travaux.

Le bénéfice que la géographie et la topographie de Palestine retirent des études de M. Clermont-Ganneau n'est guère inférieur au profit épigraphique. Rien du reste n'est moins banal que la façon dont ces données pour l'ordinaire si arides sont recueillies et mises en œuvre. Ici, p. 39-41, c'est la découverte d'un milliaire d'Hadrien qui est mise à contribution pour confirmer l'identité de l'Abila de Lysanias (Luc. III, 1) avec *Soûk Ouâdy Barada*. La borne a été trouvée *in situ* à une distance équivalente à 2 milles romains en amont de cette localité et elle porte précisément le chiffre II qui ne pouvait être compté que d'Abila. Ailleurs (p. 55-60) c'est une mauvaise traduction de Quatremère qui donne lieu de rectifier d'après les manuscrits arabes une longue série d'indications très précieuses pour la toponymie médiévale des districts de Césarée, Acre et Tyr, indications que le savant professeur au Collège de France s'est réservé

d'utiliser lui-même ultérieurement. En matière de critique des documents géographiques arabes, M. Cl.-G. a généralement la main heureuse. C'est ainsi que pour localiser les relais de poste décrits par *Khalil edh-Dhahery* entre Ḥesbân et Kérak, il corrige du même coup (p. 182-3) le texte arabe الصفرة en صرفة - le relai entre l'Arnon et Kérak-, et le *Sarfut el-Mâl* de la carte anglaise en *Sarfat el-Mâl*, dans la position attendue non loin de Rabbah. Or le nom de cette localité tel que nous l'avons relevé est en effet *Ṣarfa* (1), état absolu, ou *eṣ-Ṣarfat*, état construit impliquant l'adjonction de *el-Mâl* que nous n'avons cependant pas constatée. Ceux qui ont souci de la Palestine au temps des Croisades liront avec intérêt les identifications si bien motivées de Betligge = *Beit Lijjeh* — autre dénomination de kh. *el-ʿAdasch* au N. N. E. de Chaʿfât dans la région de Jérusalem (p. 92), — de Mondisder ou Montidier = *Madd ed-Deir* « à 2 lieues à l'ouest de Qâqoûn » (p. 97), district de Césarée, et nombre d'autres. A signaler aussi l'hypothèse fondée sur saint Jérôme, *Onom.*, v° BETHLEEM (p. 134-7) que le traditionnel *Tombeau de Rachel* sur la route de Bethléem pourrait bien n'être que le tombeau ou un cénotaphe du roi juif Archélaüs. Plus importante est l'étude consacrée (p. 165-175) à la carte mosaïque de Mâdaba. Je prends la liberté de signaler quelques-unes des identifications : ΚΟΡΕΟΥϹ = *Kerâoua;* ΘΕΡΑϹΠΙϹ = *Deir ʿAsfin;* [Ζ]ΑΡΕΔ = *Ouâdy Dhrâʿa* qui fait suite à l'*ou. Kérak;* ΚΑ...ΕΡΟΥΤΑ = *Kefr Roût* à l'O. O. N. de *Beit ʿOur et Taḥta;* ΓΕΔΟΥΡ = *Gézer;* ϹΑΦΙΘΑ = *Tell eṣ Ṣâfié;* ΦΩΤΙϹ = *Kh. Fouteis* ou *Fetis* entre Gaza et Bersabée; ΟΡΔΑ = *kh. Oumm ʿAdra* (?), ϹΕΑΝΑ *kh. Chihân* au S. E. de Gaza. Il serait au moins oiseux de revenir sur certains détails relatifs à l'histoire de la découverte.

Une part exceptionnelle est accordée à la topographie de Jérusalem ancienne et moderne. Sans revenir sur la localisation des « Tombeaux de David et des rois de Juda » déjà signalée par la *Revue* (VI, 1897, p. 641-2), il faut faire mémoire de « la prise de Jérusalem par les Perses en 614 ». La liste toponymique donnée par M. Cl.-G., qui a pu collationner sur le manuscrit arabe le texte fautif fourni à M. Couret et publié par lui, ne diffère que sur trois points de celle à laquelle avait abouti le P. Rhétoré (RB., *loc. cit.*) : n° 22 *Djerqounioun-le-roi* = « du Gerokomion royal γεροκομεῖον ; n° 29... *des montagnes* (الجبال) = «... des citernes (الجباب d'après le mss.) ; n° 32 *de l'endroit* où se trouve *la muraille* = « de l'endroit où la muraille a été détruite » (le mot هدم restitué d'après le mss.). Pour le n° 4 dont la lecture reste incertaine, M. Cl.-G. démontre qu'il s'agit de la νέαν τῆς Θεοτόκου ἐκκλησίαν fondée par le patriarche Élie et élevée par Justinien à la prière de saint Sabas (Cotelier, *Monum. Eccl. gr.* III, p. 343-6 ; cf. Procop. *De aed. Just.*, V, 6). L'argumentation établie sur deux passages des *Annales* d'Eutychius est décisive et la leçon erronée du document, équivalente en somme aux leçons اليندة ou النية d'Eutychius, pourrait avoir été à l'origine اليندة = νέα. La situation si controversée de ce monument n'est pas étudiée. Au n° 24 *matrouniât* avait été considéré hypothétiquement par le P. Rhétoré comme un pluriel arabisé de *matronæ* ». M. Cl.-G., qui d'abord avait proposé sous réserve d'y voir une transcription altérée de Μαρτύριον », semble avoir songé à son tour à l'interprétation du P. Rhétoré, dans les notes publiées à la fin du volume (p. 404).

L'archéologie proprement dite figure en maintes pages du *Recueil*, tantôt sous forme de détails artistiques à propos de gemmes, cachets, reliquaire, sculptures,

(1) Cf. aussi PALMER, *The desert... Quart. Stat.*, 1871, p. 67.

tantôt comme reconstitution de milieux ou esquisse d'usages anciens, tels que permettent de les saisir des monuments authentiques ingénieusement éclairés par les documents.

Des citations pourraient seules justifier mon dire; on aimera mieux lire l'ouvrage. En ai-je donné une idée même approximative? L'étude intitulée « La basilique de Constantin et la mosquée d'Omar »... (p. 302-362), si importante à tous égards, est faite à souhait pour caractériser la méthode du savant membre de l'Institut. Le point de départ est l'inscription coufique dont les lecteurs se souviennent (*RB.*, VI, 1897, p. 643-7). La situation et les particularités matérielles du monument sont enregistrées avec la dernière précision et traduites graphiquement par un plan et des reproductions photographiques (p. 302-308). La discussion du texte (p. 308-19) s'éclaire de nombreuses données philologiques et historiques et le commentaire (p. 319-335), fondé sur un précieux renseignement d'Eutychius, est vraiment la peinture érudite et vivante d' « un épisode célèbre de la conquête de la Jérusalem byzantine par le calife Omar... » Les chroniqueurs arabes des siècles postérieurs à la conquête sont mis successivement à contribution (p. 335-45) pour éclairer les destinées de la mosquée élevée plus tard en souvenir de la prière du calife sur les degrés de la basilique constantinienne dont la fin du mémoire étudie « la disposition primitive ». Le problème est célèbre et mérite du reste toute la passion qu'il a inspirée aux archéologues. On sait que toutes les restitutions proposées peuvent se classer en deux catégories : orientation régulière de la basilique d'ouest en est et situation anormale des propylées, ou orientation imparfaite d'est en ouest sans distinction entre *Anastasis* et Martyrion. M. Cl.-G., après avoir versé au débat quantité d'informations documentaires qui avaient échappé jusqu'ici aux chercheurs, adopte une solution mixte dont voici en substance la conclusion : la basilique était orientée d'est en ouest avec rapport normal de ses parties; dans le fond de la basilique des portes secondaires ouvraient sur un atrium séparant le Martyrion et l'Anastasis. Cette théorie qui résulte d'un accord très satisfaisant des monuments et des documents ne sera pas ébranlée sans difficulté.

J'ai dit du *Recueil d'Arch. orient.* beaucoup de bien, pas tout le bien qu'il mérite; faut-il me permettre d'y ajouter quelques insignifiantes remarques? Malgré la correction matérielle très scrupuleuse de l'impression, il s'est glissé quelques coquilles typographiques sans doute plus fâcheuses dans un livre que dans une Revue; quelques-unes sont relevées dans les *rectifications* finales. A la p. 174 la « petite crypte ronde » avec mosaïque datée ne *dépend* point de la basilique à la carte-mosaïque (cf *RB.*, VI, 1897, p. 648 ss.) et l'argument chronologique tiré du rapprochement change de forme; p. 249 : sur l'origine du dieu Ṣalam, on pourrait remonter beaucoup plus haut puisque les tablettes d'El-Amarna mentionnent une ville de *Bur-ṣelem,* les deux parties du nom étant précédées du signe de la divinité (Winckler, $71_{64.\ 67}$); p. 193 en laissant supposer que le P. Lagrange a été « égaré par la version un peu équivoque du *Corpus : duabus vicibus* », l'auteur oublie que cette inscription fournie au *Corpus* par le P. Lagrange a été publiée tout d'abord par lui avec la traduction : « par deux fois » (*Zeitschrift für Assyriol.* 1890, p. 291); la Parembole dont il est question p. 195, note 4, dans la Vie de saint Euthyme, n'est sûrement pas à chercher dans la région moabite. Elle était certainement plus rapprochée de la laure primitive que nous avons visitée à Oummkelik, près de Neby Mousa. Ici ou là des questions de critique biblique, effleurées au passage, reçoivent des solutions contestables. Quand même Aaron, par exemple, n'aurait absolument rien à faire avec le Néby Hâroûn voisin de Pétra, — ce que je crois, — quand même « cette tradition locale, si

ancienne et si persistante » (p. 363), se rattacherait, « par quelque lien qui nous échappe, au vieux culte du grand dieu nabatéen Dusarès, *Dou-Chara*, seigneur de la montagne sainte du Chara... », — ce que je crois encore, — elle n'aurait nullement pour conséquence de « faire rentrer dans le domaine de la mythologie la personnalité, aux apparences historiques, du frère de Moïse » (p. 363-4). Le Recueil d'Archéologie est complété par deux publications non moins importantes. Ce sont d'abord les *Études d'Arch. Orient*, dont le vol. II date déjà de 1897. A la différence de l'ouvrage précédent, celui-ci accorde aux sujets traités tous les développements qu'il peuvent recevoir, se composant ainsi d'une collection de monographies tout à fait achevées. Les sujets sont de même ordre, plus d'une fois identiques, étudiés avec les mêmes procédés, mis en œuvre avec les mêmes ressources. Les études « sur quelques localités de Palestine mentionnées dans la vie de Pierre l'Ibère » (p. 1-22), les « localités arabes de l'époque des Croisades » (p. 129-138), nombre d'autres sont de première importance pour les Palestinologues. Une étude remarquable est consacrée aux « stèles araméennes de Néirab », p. 182-223, dont l'analyse sortirait du cadre de la *Revue*. L'*Album d'Antiquités orientales* est destiné à compléter les illustrations du *Recueil* et des *Études*. Des planches phototypiques reproduisent une riche collection de monuments inédits ou peu connus parce qu'ils sont disséminés dans des publications peu accessibles. La Palestine occupe dans cette collection très précieuse de matériaux d'étude une place privilégiée. Une légende sommaire accompagne les planches pour renvoyer aux dissertations afférentes, et des tables méthodiques seront jointes à la fin de chaque série de cinquante planches.

Souhaitons de voir grandir avec rapidité ce monument de l'archéologie française.

Fr. H. Vincent.

Jérusalem.

The Coptic version of the New Testament, in the Northern dialect, otherwise called Memphitic or Bohairic, with introduction, critical apparatus and literal english translation, 2 vol. in-8°. — Vol. I, *Introduction, Matthew and Mark*, pp. CXLVIII — 484; — vol. II, *Luke and John*, pp. 584. Oxford, Clarendon Press, 1898.

Nous ne saurions faire accueillir trop cordialement cette nouvelle production de la célèbre « Clarendon Press », ni trop en complimenter le savant auteur qui, par modestie, ne nous donne que ses initiales à la fin de la préface.

Déjà à deux reprises cette version Bohaïrique avait été éditée, une première fois, en 1716, par David Wilkins (« Clarendon Press »); puis en 1846-47, par Schwartze. Malheureusement, le sens critique fait presque complètement défaut dans ces deux publications, et les études bibliques n'en ont retiré qu'un faible profit. Wilkins ne nous donne pas d'information sur la manière dont il s'est procuré le texte qu'il a adopté; Schwartze ne semble pas s'être préoccupé de la valeur du texte qu'il nous donne. Tous deux ont mal compris leur tâche, en cherchant moins à répondre aux besoins du public qu'à ses désirs. A cette époque, comme aujourd'hui du reste, bon nombre ne désiraient un texte copte que pour être à même d'établir une comparaison avec le texte grec. Mais avant de faire cette comparaison, il faut d'abord s'assurer lequel des textes coptes est authentique. Établir d'après la saine critique l'authenticité de ce texte, voilà ce qu'attendait le monde lettré s'intéressant à la critique scripturaire. M. Horner a compris et réalisé cette attente.

Le texte choisi par l'auteur est celui du Codex Huntington, 17, de la Bibliothèque « Bodléienne »; il porte la date 1174, c'est le plus ancien manuscrit copte que nous

ayons des Évangiles. Ce choix est dû à la sage suggestion des Professeurs L. Stern, Ignazio Guidi, et de Lagarde. En effet, il y avait tout lieu de croire, comme le prétendait ce dernier, que ce mss. était le plus ancien représentant du texte Bohaïrique, et, par suite, la base la plus sûre pour la critique du texte. Cependant à M. Horner revient le mérite d'avoir montré que ce mss., tout en étant, en règle générale, moins encombré que les autres par les additions grecques, a pourtant emprunté à celles-ci plusieurs passages qu'on ne trouve pas dans d'autres mss. de la même famille. Pour obtenir ce résultat, l'auteur n'a pas reculé devant la tâche de collationner ou d'examiner quarante-six mss., ce qui revient à dire presque tous les mss. des bibliothèques d'Europe et les principaux de la bibliothèque patriarcale jacobite du Caire. Les témoignages ainsi recueillis sont présentés avec concision, méthode et clarté, dans la marge inférieure de la page, de sorte que le lecteur peut. d'un seul coup d'œil, se rendre compte non seulement du texte bohaïrique lui-même, mais aussi, dans la plupart des cas, de l'histoire des corruptions et des corrections. Le plus exigeant amateur de la critique textuelle ne pouvait s'attendre à mieux, étant données les circonstances. « Cependant », comme le remarque sagement M. Horner, « on ne peut arriver à une conclusion finale sur le caractère de cette version qu'après un long et soigneux examen des matériaux réunis dans cet *apparatus* critique. La première impression produite par une étude superficielle des différentes variantes tend à confirmer l'opinion généralement reçue touchant le caractère de la version copte, opinion qui vraisemblablement ne se modifiera guère, tant qu'on n'aura pas découvert des documents égyptiens d'une autre espèce. La théorie d'un texte inaltéré dans les manuscrits des jacobites égyptiens est aussi confirmée d'une manière frappante par ceux que nous avons collationnés. Sans doute, on trouve des corrections dans tous ces mss., mais de fréquentes notes dans plusieurs d'entre eux nous apprennent que ces corrections sont de provenance grecque, et non copte, ce qui implique, aussi clairement que possible, que les Coptes Jacobites ont soigneusement conservé une tradition relative à l'exactitude de leur version, par opposition à la version melchite, c'est-à-dire aux variantes et altérations de Constantinople ».

Ce que nous venons de dire de cette compilation critique de matériaux nous amène à faire quelques remarques sur la partie de l'introduction consacrée à la « Description des Manuscrits », partie qui forme un trait distinctif de l'ouvrage de M. Horner. Grâce à cette étude approfondie, quiconque est familier avec les mss. coptes croit, en lisant cette description, se trouver en présence d'une réelle et complète collection de précieux mss., passant devant ses yeux comme par enchantement, volume après volume, folio après folio. La description détaillée de ces ornements originaux, moitié byzantins, moitié mauresques, enjolivés de cornes d'abondance, d'oiseaux et d'animaux plus que fabuleux; de l'arrangement du texte, transcrit d'une façon un peu gauche avec des divisions de fantaisie, indiquées par des initiales rougies au minium; des notes naïves du copiste, demandant pardon, et réclamant des prières, à chaque endroit de la page resté inoccupé, donne au lecteur l'illusion de palper et feuilleter le manuscrit lui-même. Ce livre, à notre avis, sera du plus haut intérêt, non seulement à celui qui étudie la version copte de la Bible, mais aussi à l'amateur de la paléographie copte, qui y trouvera un véritable trésor d'informations sur les dernières phases de cet intéressant rejeton de l'écriture grecque.

Quant à la traduction, le but de M. Horner a été « de fournir au lecteur anglais quelque connaissance du texte grec, traduit par les Égyptiens de la province du Nord-Ouest et de donner, par une analyse littérale, une idée des particularités de la langue et de la méthode de cette version ». C'était une tâche difficile, qui aurait pu être me-

née à meilleure fin à l'aide d'une traduction grecque, ou au moins d'une traduction latine. Nous admettons bien qu'on puisse réellement s'intéresser à la critique textuelle, sans cependant réaliser la nécessité de se familiariser avec la langue copte; mais assurément on ne saurait se passer d'une connaissance suffisante du grec et du latin. Pourtant nous sommes forcés d'admettre que l'auteur a fait tout ce qu'il était possible de faire, pour être à la hauteur de la lourde tâche qu'il s'était imposée; on peut s'en convaincre par sa traduction soignée et surtout par les renseignements minutieux qu'il fournit au lecteur, pour lui permettre d'apercevoir, au moyen de sa traduction anglaise, le texte copte, et même l'original grec. Le succès est aussi complet qu'on pouvait s'y attendre, étant donné le génie si différent des deux langues.

Pour une fois, qu'on nous permette de terminer le compte rendu d'un livre, sans critique défavorable. Sans doute, nous pourrions faire ressortir çà et là quelques points faibles, principalement dans la « *Description des Manuscrits* », mais en présence des informations précieuses et abondantes sur une classe de mss. si intéressante, nous n'oserions trouver à redire à des points secondaires, sur lesquels l'auteur a été moins heureux, non par manque de travail, d'intelligence ou de critique, mais bien à cause de l'immensité même de la tâche.

De nouveau nous souhaitons bon succès à la publication du Rev. G. Horner, et nous exprimons notre gratitude à tous ceux qui lui ont prêté leur généreux concours, en particulier aux directeurs de « Clarendon Press » qui ont déjà donné des preuves nombreuses de leur zèle pour l'interprétation scientifique des textes bibliques. Le succès de cette nouvelle entreprise a certainement dépassé l'attente de celui qui, il y sept ou huit ans, d'accord en cela avec un de ses amis, détermina par son jugement la « Clarendon Press » à entreprendre cette nouvelle édition de la version bohaïrique des Évangiles. Espérons que le reste de cette version du Nouveau Testament paraîtra bientôt; et puisse ce travail être confié aux mêmes mains!

H. Hyvernat
(traduit de l'anglais).

Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt von Dr. K. Hartung. (*Biblische Studien,* III, Band, 4 Heft). Herder. Fr. in Br. 1898. in-8° p. 169.

Une science saine et bien digérée, une juste mesure dans les explications, qui sont parfois longues sans être diffuses ni hors de propos, et l'ordre dans l'exposition avec la précision et la clarté, voilà des qualités qu'on ne trouve pas souvent réunies, et qui font du commentaire de M. Hartung sur Amos un ouvrage solide et d'une lecture agréable. L'auteur ne partage pas l'opinion défendue par M. Rückert dans le premier fascicule du même volume : « Sion, dit-il (p. 22), est l'ancien nom des trois parties du plateau élevé sur lequel s'étendit plus tard la ville de Jérusalem; il désigne particulièrement la colline du sud, et *surtout la colline du sud-est, sur laquelle était bâtie l'ancienne forteresse des Jébuséens* (II Reg. v, 6). » Quelques remarques sur des points secondaires montreront que nous avons donné à ce livre l'attention qu'il mérite. P. 18 « fils de Joas » est omis dans la traduction du titre. — P. 28 (Am. $1^{3.6.9.11.13.}$ etc.) 3 et 4 ne doit pas être expliqué par 3 + 4; cf. Prov. 30 $^{15.18.21}$. — P. 29 « Benhadad (*Keilinschriftlich Birhidri*). » La lecture de ce nom dans les inscriptions cunéiformes est très controversée entre MM. les assyriologues Oppert, Delitzsch, Schrader, Pinches, Lehmann, Jastrow, etc. — P. 31 (1^3). Il s'agit probablement d'une trituration métaphorique : cf. Is. 25^{10} 41^{15}, Am. 2^{13} et l'expression française *tailler en pièces*. Quant à la citation II Reg. xii, 31, V. *Rev. bibl.* avr. 1898, p. 253, — p. 85 et p. 93 (Am. 4^{12}) עקב כי = *parce que*, cf. II Sam. 12^{10}. — P. 98

distraction : Amos 5[5] n'emploie pas le verbe גלל, mais גלה! P. 125 ỳ 14, « maison d'Israël » omis dans la trad. — Sans témérité l'auteur aurait pu, avec M. Guthe, transposer le ỳ 7 du ch. v après le ỳ 9. Ce pluriel du ỳ 7 interrompt brusquement la suite du sens et a paru *singulier* aux LXX. — M. Sayce est cité bien souvent, avec un peu trop de confiance. Par contre, p. 14 M. H. témoigne trop de défiance pour les théories de M. D. H. Müller et du P. Zenner. Si le nombre et la symétrie des membres parallèles, la répétition régulière d'un refrain initial et final ne sont pas des jeux du hasard, le P. Zenner n'a-t-il pas raison de reconnaître à ces signes des strophes, antistrophes et strophes alternantes? — On peut différer de sentiment avec M. H. sur quelques points et trouver tout de même beaucoup à louer dans son commentaire.

A. C.

Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch apologetischer Zweck, von D. W. Baldensperger, Professor an der Universität Giessen. Un vol. in-8°, 171 p. Freiburg-i.-B., Mohr, 1898.

Comme le fait remarquer l'auteur dans sa préface, ce titre caractérise la méthode du livre, plutôt qu'il n'en détermine la matière. L'étude a pour objet direct le prologue du quatrième évangile. Mais ce prologue est un « phare » qui éclaire tout le livre, et étend ses rayons sur l'ensemble des écrits johanniques. Pour d'autres, il est vrai, c'est un point enveloppé de ténèbres, un préambule mystérieux, une énigme. Chacun a sa *manière de voir*. M. Baldensperger est favorisé de lumières spéciales. Laissons-le nous faire part de ses clartés.

Il s'agit de découvrir la signification réelle du prologue, et de déterminer par là le but de l'évangile. Conformément à l'opinion le plus généralement admise, l'auteur entend par prologue les dix-huit premiers versets. Quiconque a lu avec attention le début du quatrième évangile a été frappé de ce que le *Logos* et Jean-Baptiste apparaissent alternativement. Et comme on suppose d'ordinaire que l'intention de l'écrivain sacré est éminemment théologique et doctrinale, on arrive aisément à regarder les parties relatives au Précurseur comme des sortes de digressions ou de parenthèses, quand on ne va pas jusqu'à y voir des interpolations ou des transpositions. M. Baldensperger n'accepte pas cette conséquence, parce que, tout en admettant, avec le commun des commentateurs, le fait qui sert de point de départ au raisonnement, il rejette le moyen terme, le principe en vertu duquel le prologue est considéré comme un exposé doctrinal de la christologie. A ses yeux, le prologue a un caractère purement apologétique et polémique. Le but de l'auteur est de prouver la messianité de Jésus contre les partisans de Jean-Baptiste. C'est Jésus qui est le Messie, Jean n'est que son précurseur : telle est la thèse que l'auteur du quatrième évangile se propose de démontrer, et dont il donne un aperçu synthétique au début de son livre. Dès lors, loin d'être des éléments disparates dans la rédaction du prologue, les versets concernant Jean-Baptiste constituent une partie essentielle, puisqu'ils servent à exprimer un terme de la comparaison. Considéré dans sa structure littéraire, le commencement du quatrième évangile, I, 1-18, comprend quatre parties, que l'on peut séparer en deux groupes correspondant aux deux personnes que l'auteur met en parallèle : *a*) 1-5 et 9-14, Logos-Jésus; *b*) 6-8 et 15-18, Jean-Baptiste. De là une double comparaison, basée sur une alternative régulière et une complète symétrie : *a*) 1-5 = 6-8; *b*) 9-14 = 15-18.

Dans la première de ces comparaisons, M. Baldensperger découvre non seulement un contraste frappant entre le *Logos* et Jean-Baptiste, mais encore une gradation

savamment ménagée dans la forme de l'antithèse. Du *Logos* il est dit : ἐν ἀρχῇ ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν; de Jean, au contraire : ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ... οὗτος ἦλθεν. Les termes qui servent à caractériser l'activité de chacun d'eux ne sont pas moins significatifs; ici il n'y a plus simplement distinction et opposition; l'écrivain affirme un rapport hiérarchique; le rôle de Jean est subordonné à l'action transcendante du Verbe. Tandis que le *Logos* est conçu comme le principe d'une opération universelle (v. 3), comme une source de vie et un foyer de lumière (4-5), Jean-Baptiste apparaît dans le rôle inférieur de témoin; il est, non pas l'objet, mais l'instrument de la foi (v. 7). L'écrivain sacré insiste sur son infériorité en disant : *il n'était pas, lui, la lumière,* οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς (v. 8). Pour les commentateurs qui méconnaissent le sens polémique du prologue, le verset 8 n'a pas sa raison d'être. Pour M. Baldensperger, c'est « un éclair qui jaillit soudain des sombres nuages, et remplit le ciel de sa clarté ». (P. 6.) C'est avec une intention marquée que l'évangéliste substitue ici ἐκεῖνος à οὗτος dont il s'est servi pour désigner le précurseur au verset précédent : ce n'était pas *celui-là* (Jean-Baptiste) qui était la Lumière. Donc c'était *un autre* qui l'était (Jésus). M. Baldensperger maintient, entre le v. 3 et le v. 4, la séparation consacrée par le texte reçu. Les mots ὃ γέγονεν, qui terminent le v. 3, complètent la phrase, et les mots par lesquels débute le verset suivant, ἐν αὐτῷ, se rapportent au sujet principal, ὁ λόγος. Sur ce point, M. Baldensperger se sépare de M. Loisy (1) et se maintient d'accord avec le commun des interprètes.

Le Logos était dès le principe (v. 1), *et tout a été fait par lui* (v. 3ᵃ). La causalité universelle du Verbe, rendue ainsi en termes positifs, embrasse le monde et l'humanité en général. En répétant la même pensée sous une forme négative (v. 3ᵇ), l'auteur du prologue vise en particulier la personne de Jean-Baptiste, de telle sorte que ἐγένετο du v. 6 est corrélatif de ὃ γέγονεν (v. 3). L'explication de M. Baldensperger offre une particularité qui ne saurait passer inaperçue : le verbe ἦλθεν n'a pas trait, comme on le croit communément, à l'apparition historique de Jean-Baptiste, à son entrée en scène comme précurseur, mais à son origine; c'est le synonyme de ἐγένετο employé au v. 6; il sert à accentuer l'antithèse. Jusqu'ici, sauf ce dernier point, le professeur de Giessen nous fournit une explication à tout le moins vraisemblable. On peut même dire que son exégèse, basée sur le parallélisme et la symétrie, donne au lecteur l'impression de l'harmonie, et le dispose en faveur du système.

La première moitié du prologue appartient à l'ordre métaphysique. La personne du *Logos* y est considérée dans son activité créatrice. A partir du verset 9, l'évangéliste se place au point de vue historique, et retrace les manifestations successives du *Logos* dans l'humanité. Avant l'incarnation, le Verbe préexistant s'est révélé au monde de deux manières : d'abord aux yeux des païens, par les œuvres de la création (v. 10), conformément à l'activité productrice qui lui a été attribuée auparavant (v. 3), puis aux Hébreux (v. 11), par les théophanies rapportées dans le Pentateuque, particulièrement par l'apparition qui eut lieu dans la vallée de Mambré (Gen. XVIII). M. Baldensperger n'a pas de peine à établir que les expressions τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι servent à désigner le peuple choisi. Nous devons signaler comme très instructive la partie de son étude où il expose plusieurs témoignages de saint Justin, qui attestent le rôle prépondérant que la tradition juive attribuait aux interventions du *Logos* préexistant (Λόγος ἄσαρκος) dans l'histoire des patriarches. Ici encore, on sera facilement amené à accepter son commentaire. Mais je doute fort que son interprétation des versets 12-13 trouve beaucoup de partisans. Dans ce qui précède, la disposition

(1) *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, 1897, nº 1, p. 43 ss.

du texte a offert à sa théorie un cadre tout préparé, auquel elle a pu s'adapter sans grand effort. A partir du verset 12, le système ne se maintient qu'en forçant le cadre. Dans la thèse de M. Baldensperger, le fragment 12-13 doit avoir, comme tout le reste, un caractère polémique, et entrer en opposition avec le verset 8, qui est le point le plus saillant de l'antithèse établie entre le Logos-Jésus et Jean-Baptiste. Il faut donc le rattacher à la phrase précédente. Aussi notre critique considère-t-il ces deux versets comme le développement de l'idée énoncée au verset 11. S'appuyant sur le chapitre onzième de l'épître aux Hébreux, il voit dans le v. 12 la prérogative de la filiation divine, que Dieu accorda aux patriarches en récompense de leur foi. Quant au v. 13, on le soumet à une interprétation encore plus recherchée : M. Baldensperger en fait l'application à Isaac, que Sara mit au monde sur ses vieux jours, par un privilège spécial de Jahvé, indépendamment de la chair et du sang, c'est-à-dire en dehors des lois physiologiques (Gen. xviii, 11), contre l'espoir, sinon contre la volonté d'Abraham (Gen. xvii, 17). Est-il besoin de faire remarquer que ces considérations sont tout à fait en dehors de l'horizon dans lequel se meut la pensée de l'évangéliste? Dans le quatrième évangile, et en général dans les écrits johanniques, les termes *être* ou *devenir enfant de Dieu* (1), *naître de Dieu* ou *d'en haut*, ou simplement *naître* (2) ont un sens chrétien et expriment le changement qui s'opère dans l'âme du croyant par l'adhésion à la personne de Jésus. De plus, peut-on concevoir que l'auteur emploie le présent πιστεύουσιν en parlant de l'âge patriarcal? M. Baldensperger sent la faiblesse de sa position et s'ingénie à prévenir les objections en observant que, si les versets 12 et 13 se rapportent aux temps chrétiens, ils constituent une anticipation sur le verset 14 et le plan régulier du prologue est rompu. Cela est vrai pour le plan tel que l'entend le critique de Giessen. Mais la seule chose que l'on doive en conclure, c'est que ce plan n'est pas réel et qu'il faut y renoncer. La nécessité de cette conclusion se manifeste plus clairement encore dans la dernière partie du prologue.

Selon la théorie que nous analysons, c'est au verset 14 seulement que le *Logos* apparaît sur la scène de l'histoire; ce qui a été dit de Lui auparavant ou bien appartient au domaine de la métaphysique (1-5), ou bien se rapporte aux manifestations mystérieuses et fugitives, dont le Verbe récompensa la piété des patriarches, avant son incarnation (10-13). Maintenant il s'agit d'un séjour prolongé que le *Logos* a fait parmi les hommes en la personne de Jésus. Ici comme partout, assure M. Baldensperger, le point de vue polémique domine. C'est du conflit des opinions et non pas de la méditation solitaire qu'est sorti le terme μονογενής. La notion d'unité contenue dans ce mot est bien propre à affirmer la messianité exclusive de Jésus, et à éliminer son concurrent, Jean-Baptiste.

La dernière partie, 15-18, offre des difficultés insurmontables pour l'exégèse ordinaire et qui s'évanouissent comme d'elles-mêmes dans le système nouveau. Deux questions préoccupent surtout les commentateurs : dans quel but l'auteur fait-il appel au témoignage de Jean-Baptiste? quel rapport y a-t-il entre ce témoignage que l'on invoque au v. 14 et les assertions contenues dans les trois versets suivants? L'intention polémique qui guide l'évangéliste fournit la solution de ce double problème. Dans les quatre versets, c'est l'auteur sacré qui parle, d'abord, au v. 15, par la bouche du précurseur, puis au nom de la communauté chrétienne. Il répond à un argument de ses adversaires, qui faisaient valoir la priorité de Jean-Baptiste sur Jésus. C'est pourquoi il rappelle le témoignage de Jean lui-même par une formule, où l'on recon-

(1) *Ev.* xi, 52; 1 Jo. iii, 1, 2, 10; v, 2.
(2) *Ev.* iii, 3, 5, 6, 7; 1 Jo. iii, 9; iv, 7; v, 1, 18.

naît à la fois la priorité historique du précurseur par rapport à Jésus et l'antériorité absolue du *Logos* : ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. De même qu'au v. 15 l'évangéliste parle par la bouche de Jean-Baptiste, de même au v. 16 le précurseur est du nombre de ceux qui parlent par la bouche de l'évangéliste. Cette considération est bien propre à rendre compte du lien qui unit entre eux les deux versets. Les deux membres qui constituent le v. 17 ne sont pas opposés l'un à l'autre; ils sont une double explication du πλήρωμα et caractérisent les deux grâces successives indiquées par l'expression χάριν ἀντὶ χάριτος. Dès avant son incarnation, le Logos a communiqué aux hommes quelque chose de la *Plénitude* qui était en lui, et cela spécialement par la Loi mosaïque. — Quand il s'agit d'un passage aussi difficile que celui-ci, une explication qui coordonne les parties du texte et les ramène à l'unité est toujours séduisante. Mais elle n'est plausible qu'à la condition de ne violenter aucun des éléments du récit. Cette condition ne se trouve pas réalisée dans l'interprétation de M. Baldensperger. De l'aveu du savant critique, l'évangéliste se place ici au point de vue chrétien. Pour découvrir le sens précis de ses déclarations, il importe de savoir de quelle manière il conçoit le christianisme. Or, il suffit de jeter un coup d'œil sur le quatrième évangile pour reconnaître que, dans l'esprit de l'auteur, la chrétienté ne se borne pas aux descendants d'Abraham, et que même ses préférences le portent du côté des gentils. Comment admettre, dès lors, que, parlant au nom des chrétiens, il désigne la Loi mosaïque comme une grâce que « nous avons tous reçue? » A cette considération générale on peut ajouter plusieurs remarques particulières : au v. 17, l'antithèse entre les deux membres de phrase est indéniable; la *Loi* et la *Grâce* sont mises en opposition à raison de leur origine. En outre, dans l'explication de M. Baldensperger les mots νόμος et χάρις (v. 17) sont corrélatifs des termes χάριν et χάριτος (v. 16). Il s'en suit que le terme χάρις ne désigne pas la même chose dans les deux versets : au v. 16, il renferme la notion de *Loi*, tandis qu'au verset 17, il l'exclut. Qu'il ne faille pas chercher dans le quatrième évangile une opposition entre la *Loi* et la *Grâce*, telle que la développe saint Paul, nous le concédons volontiers. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit loisible à l'interprète d'attribuer à ces mots le sens qui lui plaît.

Si la signification du prologue détermine la portée générale de l'évangile, le caractère du livre, à son tour, doit repondre au programme fixé dès le début. Il va sans dire que M. Baldensperger découvre partout une tendance polémique : « der apologetisch-polemische Stempel ist dem Evangelium deutlich aufgeprägt. » (P. 153.) A ses yeux, les trois premiers chapitres constituent un plaidoyer en règle; c'est une chaîne ininterrompue d'arguments dirigés contre les partisans de Jean-Baptiste. Ainsi le chap. II tout entier roule sur les purifications : d'une part, au festin de Cana figurent des jarres pleines d'eau, destinées aux « purifications des Juifs » (v. 6); d'autre part, nous voyons Jésus à Jérusalem procéder à la « purification » du temple. Autant de traits dirigés contre la secte de Jean, où le principal rite consistait dans des ablutions et des purifications. De même la présence de Jésus à une fête mondaine fait contre-partie à l'austérité proverbiale du précurseur. Voilà des spécimens des antithèses que la perspicacité de M. Baldensperger découvre à chaque pas dans le quatrième évangile. Cependant, pour être juste, nous devons reconnaître que son système s'appuie quelquefois sur un fondement sérieux. Il en est ainsi pour ce qui concerne les passages I, 19-28; III, 1-10, 22-30; X, 40, 41. Mais ce sont là des cas exceptionnels et tout à fait fortuits. En général, le système du professeur de Giessen ne se justifie pas. S'il est permis de voir dans le quatrième évangile une intention polémique, les ennemis visés par l'auteur ne sont pas les sectateurs de Jean-Baptiste, mais les Juifs.

La rédaction du quatrième évangile, telle que la conçoit M. Baldensperger, demande une base historique. Le livre a dû être écrit dans un milieu où les partisans attardés du précurseur étaient assez nombreux pour mettre en péril la foi chrétienne, et méritaient par conséquent une réfutation méthodique. Notre critique ne se prononce pas sur le lieu de la rédaction, pas plus que sur la personne de l'auteur. Mais, si l'on s'en tient sur ce sujet aux données traditionnelles, le point d'histoire sur lequel il appuie son système mérite d'être pris au sérieux. D'après une opinion fort ancienne, le quatrième évangile a été écrit à Éphèse. Or, nous apprenons par les *Actes des Apôtres* (XVIII, 23-28) qu'au temps où saint Paul évangélisait cette ville, un disciple de Jean-Baptiste nommé Apollos vint en l'absence de l'Apôtre ; et la suite du récit (XIX, 1-7) fait supposer que ce nouveau venu exerça une grande influence et gagna à sa doctrine de nombreux partisans. Il n'est pas impossible que, même après la prédication de saint Paul, il y ait eu à Ephèse des disciples du précurseur. Que le quatrième évangile ait été écrit pour les réfuter, nous ne le croyons pas; mais que l'évangéliste en ait tenu compte en rapportant les récits qui ont trait à Jean-Baptiste, cela peut paraître assez vraisemblable.

M. Baldensperger repousse énergiquement ce qu'il appelle la « modernisierende Exegese. » Et il entend par là l'exégèse traditionnelle, qui voit dans le quatrième évangile un livre éminemment doctrinal. Une telle impression, dit-il, est due à une « illusion d'optique. » (P. 158.) Les formules, dont on se plaît à relever la valeur dogmatique, n'ont acquis le sens qu'on leur prête que par l'usage ecclésiastique. Le quatrième évangile n'est pas un traité de théologie spéculative ; c'est un écrit de circonstance, tout comme les lettres de saint Paul, et rédigé pour les besoins de la controverse. Son principal objet n'est pas la doctrine chrétienne en général, mais bien une question de personne. Qu'est-ce que Jésus, non pas dans ses rapports avec la divinité, mais par opposition à Jean-Baptiste? De Jean ou de Jésus, qui est le Messie? tel est l'objet du débat. La question étant posée en ces termes, on conçoit que M. Baldensperger réduise au minimum l'enseignement théologique du quatrième évangile. La christologie du livre se résume, pour lui, en un point de fait : c'est dans la personne de Jésus que le divin *Logos* a fait son apparition historique. Quant à la manière dont s'est produite cette manifestation, quant au rapport qui existe entre le *Logos* et Jésus, en un mot quant à la théorie de l'incarnation, le livre ne nous apprend rien. Inutile de relever ici tout ce qu'il y a de gratuit dans cette manière d'envisager le quatrième évangile, c'est un point sur lequel nous nous proposons de revenir. La méthode suivie par l'auteur devait nécessairement l'amener à des conclusions extravagantes. Poussé par la nécessité du système, le professeur de Giessen est obligé de torturer le texte et de recourir à une exégèse toujours subtile, parfois cabalistique. Même après la thèse de M. Baldensperger, le prologue du quatrième évangile reste un problème obscur, qui sollicite les investigations de la critique, un nœud compliqué, auquel les exégètes peuvent encore travailler avec fruit.

Rouen.

P. Th. Calmes.

Das Buch der Jubiläen, erster Theil : Tendenz und Ursprung, von Wilhelm Singer. Stuhlweissenburg (Ungarn). 1898.

Les apocryphes sont en faveur. Personne assurément n'accorde le moindre crédit à leurs apparences historiques, et c'est pour cela qu'ils n'offrent plus le même danger qu'au temps où l'Église manifestait pour eux une sage répugnance, mais ils sont à leur manière précieux pour l'histoire, celle du temps où ils ont été composés ; il est

rare qu'ils ne reflètent pas une pensée ou naïve ou artificieuse, indice d'un état d'esprit et le plus souvent d'une idée religieuse. Le *livre des Jubilés* ou *Petite Genèse* est moins célèbre que d'autres moins importants, parce que, longtemps perdu, il n'a été publié que dans un temps relativement récent par Ceriani en latin, par Dillmann en éthiopien. Depuis la publication de Rönsch (1874), le livre a été encore étudié par Charles dans la *Jewish quarterly Review* (1893-1895), et cependant il est peu connu. Dillmann lui-même ne lui accorde que peu d'attention dans son commentaire de la Genèse, et il a été peu utilisé pour la connaissance des premiers temps chrétiens. C'est qu'un voile assez épais couvre cet étrange ouvrage. L'auteur, qui donne son livre comme révélé au Sinaï, se montre mieux informé sur l'histoire primitive que la Genèse elle-même. La précision chronologique est son fort : tous les événements du monde sont rattachés avec ponctualité aux périodes jubilaires. D'admettre que ce supplément de renseignements doive être pris au sérieux, que l'auteur ait puisé dans le trésor de la tradition juive, personne n'y songe. Assurément on croyait savoir au premier siècle nombre de dates et de noms propres, combien Adam avait eu de filles et leurs noms; le mystère dans ce cas n'est pas de savoir comment ces choses ont été transmises, mais pourquoi elles ont été inventées. Est-ce l'imagination qui brode une légende, est-ce la raison qui froidement échafaude un système? Lorsqu'il s'agit de calculs, on est tenté de pencher vers la seconde hypothèse... mais si les détails les plus précis présentés sous la forme historique ne sont plus que des éléments de démonstration, encore faut-il savoir ce que l'auteur voulait démontrer : pour le livre des Jubilés, la science est demeurée incertaine, et M. Vigouroux résume bien l'opinion ou l'imprécision générale en disant : « l'auteur était un Juif de la Palestine, fervent et zélé, qui écrivait avant la destruction du temple, l'an 50 de J.-C. en hébreu ou en araméen. » (*M.B.* I, 131.)

M. Singer croit avoir trouvé la clef du difficile problème. Pour lui, l'auteur est un Juif d'origine, mais un chrétien, si on peut donner ce nom à un judaïsant forcené qui n'aurait laissé paraître dans son ouvrage aucune trace du vrai christianisme, c'est le jugement de tous, à peine infirmé par M. Singer. Comment peut-il dès lors reconnaître un judaïsant où tout le monde n'a vu qu'un Juif? — Dans une opposition systématique entre la doctrine de saint Paul et celle des Jubilés qui seraient une réfutation expresse et voulue du Paulinisme.

Il faut reconnaître avec M. Singer que le livre des Jubilés n'a point le caractère d'une *hagada* libre et fantaisiste, il renferme un dessein arrêté de combattre l'abandon de la loi, de la circoncision, des fêtes, de tout ce qui constitue le culte mosaïque. L'idée n'a rien de spécial. Mais où se manifeste la tendance et le but de l'auteur, c'est dans le caractère d'éternité qu'il attribue à la loi. La formule est en partie biblique, la loi étant donnée sans limite de durée, mais jamais la Bible n'a insisté comme les Jubilés sur l'éternité positive de la loi, sur son caractère obligatoire dans tous les temps, sans que rien puisse l'abroger ou la détruire. Et cette éternité de durée correspond dans la pensée de l'auteur à une éternité dans les origines : la loi a toujours existé. Or on sait avec quelle énergie Paul a prêché l'abolition de la loi ancienne par le sacrifice de Jésus, et comment, pour établir les droits de la grâce antérieurement à la loi, il a donné comme type de l'action divine la foi d'Abraham, non ses œuvres. Point du tout, semble répondre l'auteur des Jubilés, la loi existe dès le commencement. Adam et Ève ont en quelque manière pratiqué la loi des purifications (Lev. XII, 1). Adam a fait un sacrifice d'encens. L'immolation des animaux (Gen. XV) qui précède l'alliance avec Abraham devient très expressément un sacrifice rituel dans toutes les formes. Abraham n'a pas seulement eu la foi, il a accompli l'œuvre

de la loi. Bien plus, après l'annonce de la naissance d'Isaac, il a célébré une fête des tabernacles, il a fait une sorte de Pâque après le sacrifice interrompu de son fils, et ainsi des autres. Manifestement nous n'avons pas affaire à un amplificateur légengendaire qui raconte pour distraire ou pour édifier : on veut nous prouver que la loi existait avant Moïse, c'est une anticipation systématique de la loi qui prétend ruiner par sa base l'argument de l'Apôtre des Gentils.

D'autant que son universalisme, le salut des non-Juifs, la seconde grande thèse paulinienne, n'est pas mieux traitée par les Jubilés. Jamais l'exclusivisme juif n'a élevé une barrière plus serrée, et c'est Abraham lui-même, assurément compétent, d'après Paul lui-même, qui réserve les bénédictions de l'avenir à la propre race de Jacob.

Toute cette argumentation est bien conduite, quoique assurément la seconde preuve soit moins topique. L'exclusivisme juif n'a cessé d'aller s'exaspérant depuis les luttes contre l'hellénisme, et ce trait de zélote, Paul pouvait le rencontrer chez des Juifs aussi bien que chez des judaïsants. Les meurtriers d'Étienne ne furent point des judéo-chrétiens. Or M. Singer est assez embarrassé pour prouver le christianisme de son auteur. Il relève des indices d'un esprit particulier qui n'est point le pharisaïsme officiel : ces nuances n'avaient pas échappé aux critiques, et de là leur embarras à classer leur juif dans une secte déterminée. N'a-t-on pas été en sens inverse jusqu'à considérer l'épître de saint Jacques comme un écrit purement juif? En tous cas le christianisme des Jubilés serait un bien pauvre christianisme et si nous ne connaissons pas assez les judéo-chrétiens que quelques anciens nommaient Ébionites « parce que leur doctrine était pauvre » pour refuser d'admettre un pareil état d'esprit, nous pouvons demander à M. Singer un peu plus de lumière. Il s'apprête d'ailleurs à nous la donner, promettant un second volume pour montrer l'originalité des Jubilés comparés au reste de la littérature purement juive. Il faut du reste reconnaître que le livre nous est parvenu par des mains chrétiennes, soit en latin, soit en éthiopien.

Malgré cette opinion très personnelle est très étudiée sur la tendance de l'auteur, M. Singer ne change rien à la date reçue : il opine pour les temps qui ont précédé de très peu la ruine de Jérusalem. Les Jubilés ayant prétendu réfuter saint Paul, l'épître aux Hébreux serait une réplique, étant en tous cas un complément de la doctrine paulinienne, insistant, après l'abrogation de la loi, sur celle du sacerdoce.

Quoi qu'il en soit, le livre des Jubilés nous révèle, soit par ses additions au texte biblique, soit même par ses omissions, un état d'esprit très particulier. L'auteur est un zélote, — les judéo-chrétiens l'étaient aussi, — partisan de la loi jusqu'au fanatisme, et cependant certains passages de la Bible commencent à le scandaliser, il les modifie. C'est que le désir de glorifier la nation l'emporte sur le respect dû aux saints Livres. C'est ainsi que la circoncision ne joue aucun rôle dans l'affaire des Sichémites (Gen. XXXIV) où Siméon et Lévi sont célébrés comme des héros. Joseph ne fait pas de divination (Gen. XLIV, 15), il se sert de sa coupe pour boire. Les frères de Joseph ne mentent plus, car ils ne disent pas que leur frère est mort (Gen. XLIV, 20). Abraham n'a pas à offrir la dîme à Melchisédec qui disparaît de l'histoire. Comment ne voit-on pas ici un précieux indice historique? La critique grafienne s'acharne, elle aussi, contre Melchisédec : toute cette histoire est un *midrach*, et des plus récents, une invention rabbinique. Le livre des Jubilés suffit pour prouver que jamais le judaïsme n'aurait créé ce Cananéen, servant Dieu, auquel rend hommage Abraham. Et la même haine pour les gentils a conduit notre auteur à supprimer maint passage où la miséricorde du Dieu d'Israël semble reluire sur les païens. En somme, cette

argumentation captieuse, insidieuse et chiffrée, documentée avec tant de soin par manière d'histoire et imposée comme révélée de Dieu, pourrait bien être une apologie passionnée de la loi dirigée contre le christianisme, les écrits de saint Paul y compris et peut-être spécialement visés, mais que l'auteur ait reconnu du moins Jésus pour le Messie attendu, c'est ce qui ne paraît pas prouvé.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

BULLETIN

Le congres des Orientalistes réuni à Paris en 1897 avait approuvé l'idée d'une réunion spéciale des sémitisants à Jérusalem, vers Pâques 1899. Personne à ce moment ne prévoyait que le congrès général s'ouvrirait à Rome en 1899. L'impossibilité de tenir deux congrès dans une même année oblige à retarder la réunion de Jérusalem.

Travaux français. — A signaler dans *les Études* (5 nov. 1898) un article du R. P. Méchineau sur « la thèse de l'origine mosaïque du Pantateuque ». Voici la conclusion : « Donc, nous voilà d'accord, pour le fond, du moins, avec la critique documentaire, en ce qui concerne le récit des faits antérieurs à Moïse; mais où je cesse complètement de suivre la théorie nouvelle, c'est quand je l'applique aux faits contemporains de Moïse. Là, je reconnaîtrai bien, sans qu'il m'en coûte, certaines locutions ou additions postérieures à Moïse; mais que l'ensemble des récits et des lois ne puissent pas être d'une seule plume et, par conséquent, de Moïse, c'est ce à quoi je ne saurais souscrire : premièrement, parce que je crois, et que j'ai raison de croire, aux témoignages des Écritures, de Jésus-Christ et de la tradition chrétienne; secondement, parce que, à juger directement les pièces, je ne vois aucune raison sérieuse d'en refuser à Moïse la paternité. » (P. 309.) Dans la même Revue (5 oct. 1898), le R. P. Prat, tout en maintenant, lui aussi, l'authenticité mosaïque du Pentateuque, donnait à sa pensée une tout autre allure : « Les différences de style frappent l'œil le moins exercé; on les voit dans les quatre derniers livres comme dans la Genèse. » Et, en effet, si le R. P. Méchineau admet un double document pour la création (p. 309), comment ne voit-il pas que le Deutéronome forme un écrit distinct? Aussi le R. P. Prat n'hésite pas à discerner les documents dans la partie législative comme dans la Genèse. Il les veut antérieurs à Moïse : il restera donc seulement à discuter la date des documents. Le R. P. Prat ne croit pas que le Pentateuque se donne lui-même pour l'œuvre de Moïse (p. 48). Il ajoute : « Nous ne croyons pas non plus que cette appellation, assez fréquente dans les livres sacrés, la *Loi de Moïse* ou le *Livre de la loi de Moïse* prouve que l'ouvrage entier, où cette loi est consignée, ait Moïse pour auteur : sinon il faudrait soutenir que le code Justinien ou le code Napoléon ont été, non seulement inspirés et fractionnés, mais aussi rédigés par les personnages dont ils portent le nom. » (P. 49). Le R. P. Prat dit encore : « Après tout nous ne sommes pas obligés de donner à notre thèse plus de rigueur que ne faisaient les grands interprètes du dix-septième siècle; et ils n'avaient pas alors les raisons que nous avons aujourd'hui pour incliner vers une conception moins étroite de l'authenticité. Au gré de Cornélius a Lapide, Moïse tenait une sorte de journal, que Josué ou un autre écrivain aurait mis en ordre, en y mêlant des idées de son cru. Pereira veut que le Pentateuque ait été rédigé longtemps après Moïse par un compilateur qui n'aurait pas craint d'y ajouter des mots et des phrases destinés à éclairer et à lier le texte... » (P. 50.)

Si le R. P. Méchineau avait pesé ces raisons et beaucoup d'autres, il ne se serait pas demandé avec tant de stupeur « comment les bons esprits se laissent facilement in-

cliner à la théorie documentaire »…. La théorie documentaire, elle est chose jugée pour les Pères de Hummelauer et Prat…. toute la question est de savoir si elle est conciliable ou non avec une rédaction totale mosaïque, car il est clair qu'elle n'empêche nullement d'attribuer à Moïse l'origine ou la consécration des coutumes et des lois. Mais le problème pour le R. P. Méchineau, c'est d'expliquer l'état d'esprit de ces *bons esprits* qui inclinent vers la théorie documentaire. Il assigne deux motifs : « Quelques catholiques subissent le prestige de nos très savants adversaires… hypnotisés pour ainsi dire par l'éclat de la réputation qu'on leur fait… ils adoptent, sans les discuter suffisamment, un peu toutes leurs théories. » (P. 310.) *Un peu toutes* n'est pas moins joli que *hypnotisés pour ainsi dire*. Mais quoi! tous n'en sont pas là, « tous pourtant ne cèdent pas à la seule fascination de quelques noms réputés grands dans la science. » (P. 310.) Alors que font les autres? « Il en est qui dépassent presque toujours le but, vont au delà des limites où se meut l'exacte vérité, poussés en cela par un autre mobile, et sans qu'ils s'en doutent; je veux dire par une sorte de respect humain, par la peur d'être traités d'arriérés, etc. » (P. 312.) Heureusement c'est « sans qu'ils s'en doutent »! Il eût été juste, en tous cas généreux, de supposer à ces bons esprits d'autres mobiles : le bien des âmes toujours affamées d'une forte nourriture intellectuelle, le désir de faire servir à la vérité le travail et les progrès de l'esprit humain, le zèle de l'honneur de l'Église, à laquelle on ne doit jamais attribuer ce qui peut prêter aux railleries des infidèles, comme l'enseignent saint Augustin et saint Thomas. Mais, comme le dit si bien le R. P. Prat : « Rien de plus chevaleresque que de défendre à outrance une noble cause, et l'excès d'enthousiasme, rare aujourd'hui, part d'un si bon naturel qu'on n'ose le blâmer. » (P. 50.)

— Trois fascicules du *Dictionnaire de la Bible* ont paru dans un espace de temps assez court, à la grande satisfaction de tous les souscripteurs. Les trois dernières livraisons comprennent seulement les lettres C, D, E (*Crocodile-Esturgeon*). Les principaux articles sont : *Damas*. — *Daniel*. — *David*. — *Déluge*. — *Démon*. — *Dictionnaire de la Bible*. — *Dominicains* (Travaux des) *sur les Saintes Écritures*. — *Ecclésiaste*. — *Ecclésiastique*. — *Écriture hébraïque*. — *Égypte*. — *Élie*. — *Elohim*. — *Emmaüs*. — *Éphèse*. — *Éphésiens* (Épître aux). — *Épîtres apocryphes*. — *Esdras*.

On connaît l'esprit du *Dictionnaire*. Les rédacteurs semblent faire tous leurs efforts pour concéder le moins possible à la critique et enregister soigneusement les idées consacrées par la tradition. On vise surtout à être complet, intention louable, un dictionnaire devant être une source de renseignements. Les titres des écrits bibliques sont l'occasion d'exposés analogues aux introductions, que l'on a coutume de placer en tête des commentaires. C'est le cas, par exemple, pour l'article *Daniel* dû à la plume de M. E. Philippe. Après avoir indiqué les divisions du livre et en avoir fait l'analyse, l'auteur s'étend longuement sur la question de l'authenticité. Une partie remarquable de sa démonstration est celle où il expose les preuves négatives, qui consistent à réfuter les objections proposées par Kuenen et principalement par Driver. Son étude est, en cela, pleine d'actualité. N'aurait-elle pas pu être plus objective? N'y a-t-il pas un préjugé à proclamer l'unité littéraire du livre de Daniel? Que l'on maintienne la canonicité, et partant l'inspiration de toutes les parties, à la bonne heure. Mais quel avantage peut-il y avoir à soutenir que la prière d'Azarias et l'hymne *Benedicite*, ainsi que l'anecdote de Suzanne et l'histoire de Bel « ont Daniel pour auteur, ou du moins complètent son livre »? Il n'est pas aisé de voir comment les chapitres XIII et XIV complètent les visions qui précèdent. M. Philippe fait rentrer dans sa dissertation l'interprétation des prophéties. Pour la révélation des

semaines, il prend comme point de départ la vingtième année d'Artaxerxès Longue-Main, 445.

L'article *Déluge* de M. Mangenot ne nous apprend rien de nouveau, mais on y trouvera un résumé complet de la question et un bon aperçu des théories qui ont été émises relativement à l'universalité du désastre et qui se réduisent à trois : universalité absolue et géographique, universalité relative et anthropologique, universalité restreinte à une partie de l'humanité. L'auteur déclare « sage et prudent de s'en tenir à la seconde opinion ». Il reproduit les traditions diluviennes de la Chaldée, mais il semble rejeter tout rapport de filiation entre ces traditions et le récit biblique. Nous regrettons qu'il n'ait pas consacré un paragraphe au problème littéraire que soulève le passage de la Genèse, VI, 5 — IX, 19, où le déluge est raconté. Les critiques voient dans ce morceau la combinaison de deux récits primitivement distincts et racontant les mêmes faits. On aurait pu, sans entrer dans les détails, signaler l'existence de ce problème. On lira avec profit, comme complément de cet article, les notes critiques publiées sur le même sujet par M. Loisy dans la *Revue d'Hist. et de Litt. rel.*, mars-avril.

L'étude de M. Jacquier sur l'épître aux *Éphésiens* est une de celles auxquelles il est difficile de trouver quelque chose à reprendre. Exposé de la question de critique textuelle relative à la détermination locale ἐν Ἐφέσῳ (I, 1) et à la destination de la lettre, occasion et but de l'épître, son authenticité, résumé de la doctrine et analyse, sur tous ces points le travail de M. Jacquier rappelle les introductions que tout le monde a sous la main. Mais, dans les études de ce genre, il est un point sur lequel le public français n'a que des notions vagues, c'est le caractère littéraire de l'écrit. En déterminant la langue et le style de l'épître aux Éphésiens, M. Jacquier ne se contente pas d'à peu près. Deux colonnes de remarques précises et claires prouvent qu'il a étudié avec soin le texte dont il parle et qu'il en a une idée nette, tant au point de vue de la syntaxe que sous le rapport de la terminologie.

Nous aurions attendu une étude plus approfondie et plus actuelle sur *Esdras*. Au fur et à mesure que la critique de l'Ancien Testament précise ses conclusions, l'importance de la restauration juive après l'exil de Babylone apparaît plus clairement. On ne considère plus ce fait comme un simple épisode de l'histoire d'Israël. On tend tous les jours davantage à y voir un point central pour l'histoire de la littérature hébraïque et un moment décisif pour les destinées du peuple de Dieu. Cette importance exceptionnelle n'apparaît pas dans l'aperçu que fournit le *Dictionnaire de la Bible* sur Esdras et sur le livre canonique qui porte son nom. On s'étonne tout d'abord que les deux articles que comporte cette étude aient des rédacteurs différents. La personnalité de l'illustre scribe est inséparable du livre d'*Esdras;* tout ce que nous savons de certain au sujet du rôle joué par lui dans la restauration juive se trouve raconté dans *Esdras*, VII-X. Dans les deux derniers chapitres, nous le voyons procéder à une réforme morale, l'abolition des mariages mixtes, dans laquelle il agit non par des procédés violents, à la manière d'un « gendarme fanatique » comme le dit Renan (1), mais par le respect qu'inspire sa grande autorité. A quelle époque se passa cet événement? En quelle année Esdras entra-t-il à Jérusalem à la tête d'une caravane de Juifs rapatriés? Le livre d'*Esdras* nous dit que ce fut en la septième année d'*Artaxerxès* (Esd., VII, 7). Or de quel *Artaxerxès* s'agit-il ici? d'Artaxerxès Ier Longue-Main ou d'Artaxerxès II Mnémon? C'est là un point fondamental dans la chronologie de la restauration. M. Van Hoonacker a démontré d'une

(1) *Hist. du peuple d'Israël*, IV, 104.

façon qui nous paraît péremptoire que le retour d'Esdras à Jérusalem a dû s'effectuer en l'an 7 d'Artaxerxès II, après l'accomplissement des faits que retrace le livre de *Néhémie*. Le retour de Néhémie dans la ville sainte est donc antérieur à celui du scribe et se place, d'après le même auteur, en l'an 20 d'Artaxerxès Ier. De cette transposition chronologique résulte nécessairement, pour le commentateur, une transposition littéraire : le livre de *Néhémie* a sa place naturelle entre les chapitres VI et VII du livre d'*Esdras*. Dans ce système une autre interversion s'impose, le fragment *Esd.*, IV, 6-13, doit se placer à la suite immédiate du chap. VI. Nous avons eu l'occasion d'étudier de près la thèse du savant professeur de Louvain et elle nous a paru de tout point concluante. Les auteurs qui l'ont examinée sérieusement n'ont pas hésité à l'adopter (1). M. MANGENOT, qui a rédigé l'article concernant le premier livre d'Esdras, en a connaissance, car il cite les *Nouvelles Études sur la Restauration juive*, livre dans lequel M. Van Hoonacker soutient son système contre le professeur de Leyde, M. Kosters. Il aurait gagné beaucoup à se pénétrer des études antérieures parues dans le *Muséon* et publiées en brochures (2). M. MANGENOT, explique assez bien « l'unité du livre malgré la diversité des sources ». Dans la détermination de l'auteur, il nous paraît moins heureux lorsqu'il déclare que le scribe Esdras est « l'auteur de la majeure portion du livre et le rédacteur de l'ensemble ». La vérité est que les mémoires du *sopher* (*Esd.*, VII-IX) constituent une des sources, dont s'est servi le dernier rédacteur. Comme les documents antérieurs sont plutôt juxtaposés que fondus, il est assez facile de les distinguer. Le livre, dans son état actuel, n'offre qu'une unité artificielle, au point de vue littéraire. Il a, sans doute, une unité fondamentale puisque les parties qui le composent traitent d'un même sujet, l'histoire de la Restauration. A quelle époque faut-il placer sa rédaction définitive? Le *Dictionnaire de la Bible* nous répond par une date précise : la septième année du règne d'Artaxerxès Ier, en 459. Nous avons déjà dit que les événements racontés dans la deuxième partie du livre et qui se rattachent à la personne d'Esdras ont eu lieu sous le règne d'Artaxerxès II. Ce n'est pas tout. On croit généralement, et l'auteur de l'article incline à penser, que les deux livres des Paralipomènes ont été rédigés par le même chroniste que le livre d'*Esdras*. Or, nous lisons dans le premier livre des Paral., III, 19-24, une généalogie qui a pour point de départ Phadaia et Zorobabel et qui comprend onze générations. Zorobabel quitta la Babylonie à la faveur de l'édit de Cyrus, en 538, et nous le voyons présider à la reconstruction du temple de Jérusalem sous Darius de 520 à 516. Pour qu'Esdras eût pu établir cette généalogie, il aurait donc fallu que onze générations se succédassent en moins d'un siècle ! Pour nous, qui attribuons à un même chroniste la rédaction définitive non seulement des *Paral.* et d'*Esd.*, mais aussi de *Néhémie*, nous trouvons dans ce dernier livre un nouvel indice qui nous porte à abaisser la date de la compilation. Nous voulons parler de la liste des grands prêtres qui se trouve dans *Néhémie*, XII, 1. Au verset 11 de ce chapitre, nous lisons le nom de Jeddoa, lequel, au témoignage de Josèphe (*Ant.*, XI), fut contemporain d'Alexandre le Grand. Le Darius mentionné au v. 22 du même chapitre ne peut donc être que Darius III, Codoman (335-330). Par conséquent, la liste n'a pas pu être rédigée avant la fin du quatrième siècle. Faut-il voir dans les deux fragments, sur lequels nous venons d'attirer l'attention, des insertions postérieures à le rédaction? Si on l'admet, que deviennent l'unité et l'intégrité de ces deux livres?

(1) MEIGNAN, *Les derniers prophètes d'Israël*. — PELT, *Hist. de l'Anc. Test.*

(2) *Zorobabel et le second temple*. — *Néhémie et Esdras*. — *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès* Ier, *Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès* II. — Cf *Revue bibl.*, oct. 1894 et avril 1895.

Le plus simple est encore de reconnaître que les livres en question ont été rédigés dans leur forme actuelle assez longtemps après la restauration, à l'aide des mémoires originaux d'Esdras et de Néhémie et d'autres documents contemporains. Voilà ce que l'on s'attendait à trouver dans un article sur *Esdras*. On conçoit que, dans une publication comme le *Dictionnaire de la Bible*, on s'abstienne de polémique, et que l'on s'attache à rassembler les résultats certains de l'exégèse plus qu'à exposer les systèmes nouveaux. Mais la théorie que nous venons de résumer repose sur des bases solides. Et si on ne jugeait pas opportun de l'adopter, encore aurait-il été à propos d'en donner un aperçu complet.

Nous avons lu avec beaucoup d'intérêt l'article de M. Alfred Loisy, paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (sept.-oct.), sur la nature et le développement de l'espérance messianique en Israël. Cette étude a pour objet direct la réfutation des idées émises sur le même sujet par Renan. D'après l'auteur de *l'Histoire du peuple d'Israël*, l'idée messianique, telle qu'elle se manifeste dans les écrits de l'Ancien Testament, et en particulier dans les livres des prophètes, est en relation intime avec les notions des anciens Hébreux sur la « mortalité essentielle de l'homme ». Le règne du Messie, c'est l'avènement de la justice sociale, envisagé comme équivalent des récompenses, que d'autres peuples ont rêvées pour la vie d'outre-tombe. Les prophètes sont des agitateurs populaires, des déclamateurs socialistes. Leur exaltation ne reculait devant aucune audace. C'est ainsi que Renan nous représente Isaïe promenant dans les rues de Jérusalem une affiche portant une inscription menaçante (1). A l'encontre de ce système, M. Loisy s'attache à démontrer que le fondement de l'espérance messianique n'est pas « purement rationnel et moral ». que l'attente du Messie n'est pas le résultat d'un raisonnement que le peuple d'Israël aurait fait, arrivé à un certain degré de son développement historique, mais un dépôt traditionnel successivement éclairé et fécondé par les enseignements des prophètes. Tout en admettant, quant au fond, la thèse du savant auteur, nous croyons que la « question sociale » ne fut pas étrangère au succès du prophétisme. M. Loisy trouve que, dans les investigations historiques de Renan, la logique a nui à l'observation. Il nous paraît beaucoup plus vraisemblable d'admettre, avec M. A. Leroy-Beaulieu (2), que la discipline scolastique, à laquelle Renan fut soumis pendant sa jeunesse, a été un des facteurs les plus énergiques de son développement intellectuel. Si l'historien d'Israël s'est trompé, il faut chercher la cause de ses erreurs dans l'ordre réel, plutôt que dans l'ordre logique, dans le fonds doctrinal et non dans la méthode.

Nous croyons qu'il est généralement dans le vrai en expliquant le développement logique du messianisme en Israël. Mais, partant d'un point de vue rationaliste, il est amené à confondre l'origine de l'idée messianique avec son développement ultérieur : si l'espoir dans la venue du Messie n'est pas le fruit de la révélation, elle est le produit naturel de l'esprit humain et il faut reconnaître que « l'attente messianique a *procédé* d'un raisonnement qu'Israël *a fait* en arrivant à l'âge de la réflexion. » L'alternative s'impose.

Les motifs qui ont poussé Renan à se déclarer contre le fait de la révélation relèvent de la philosophie et non de la critique littéraire ou historique. Or, l'intervention de Dieu étant écartée, l'explication qu'il donne est seule plausible. Je vais plus loin, et je dis que, cette intervention étant admise pour expliquer la genèse de l'espérance messianique, le système de Renan est encore le plus propre à éclairer le rôle du prophétisme.

(1) *Hist. du peuple d'Israël*, II, 510.
(2) *Israël chez les nations*, p. 217 (7e éd.).

Oui, l'objet de l'espoir messianique chez les anciens Hébreux fut tel que nous le montrent les prophètes préexiliens, la restauration de la fraternité primitive, le règne de Jahvé parmi les hommes, un idéal de justice et de paix. Chez les prophètes de l'exil, l'horizon se rétrécit, les aspirations humanitaires sont ramenées à un point fixe, Jérusalem et le temple. Est-ce à dire que l'idéal se soit abaissé et amoindri? Au contraire, le Juif, voyant la réalisation de ses espérances terrestres reculer toujours devant lui, s'éprend de jouissances mystiques : la soif de justice sociale fait place au zèle de la maison de Dieu. La Jérusalem que chante *le second Israël* (*Is.* LX) est la même que celle de saint Jean : c'est la ville sainte idéalisée. Huit siècles plus tard, elle reparaît dans l'Apocalypse sous la figure de la Jérusalem céleste (Apoc. XXI). Un seul trait est changé : le temple a fait place à l'*Agneau* (Apoc. XXI, 22). Dans l'esprit d'Ézéchiel, contribuer au culte de Jahvé en participant aux fonctions liturgiques est la seule occupation digne du vrai Israélite. Aussi, au temps de la restauration, le suprême bonheur du Juif sera d'avoir sa place auprès du sanctuaire reconstruit : *Lætatus sum in his quae dicta sunt mihi in domum Domini ibimus!* Croit-on qu'à ce moment décisif de la vie religieuse et nationale, le souci du culte matériel et de la Jérusalem terrestre absorbe la pensée d'Israël? Qu'on relise la petite prophétie de *Malachie*, et on verra l'idée messianique plus nette encore que dans Isaïe : le jour du Seigneur approche, voici venir l'*Ange de Jahvé*. En ce jour, on verra quelle différence il y a entre le juste et l'impie (III, 18). Il s'agit bien ici de la rétribution finale, par laquelle Jahvé récompensera ses fidèles serviteurs et punira les lévites infidèles. Ainsi, l'espérance messianique reparaît, dans ce dernier représentant du prophétisme, comme le triomphe de la justice, telle qu'elle se manifeste dans les oracles anciens. Après le ritualisme d'Ézéchiel, pourquoi ce retour au passé? Parce que l'idée messianique était inséparable de l'idée de justice, parce que cette espérance, issue d'un motif religieux, revêt, dans l'esprit de ceux qui la partagent, un caractère moral. M. LOISY passe entièrement sous silence la prophétie de *Malachie*. C'est une lacune regrettable. A propos des croyances eschatologiques des premiers chrétiens, de la résurrection des corps et de l'immortalité de l'âme, il y aurait eu un grand intérêt à citer la petite apocalypse contenue dans la première épître aux Thessaloniciens. Mais l'article de M. LOISY est trop synthétique, pour qu'on puisse reprocher à l'auteur les omissions que nous venons de signaler. Comme thèse doctrinale, le travail est excellent; mais au point de vue polémique, en tant qu'il va à l'encontre du système établi par Renan, nous doutons fort qu'il soit *ad hominem*. Nous souhaitons que l'étude que M. LOISY nous promet de publier bientôt sur l'*Histoire du peuple d'Israël* nous fournisse l'occasion de modifier ce jugement.

L'exégèse est appelée à jouer un rôle de plus en plus grand dans la théologie dogmatique. Les traités qui ont vu le jour dans ces dernières années le prouvent abondamment. Nous nous contenterons de signaler ici l'excellent manuel (1) que vient de publier le Rev. Père PREVEL, professeur de dogme au grand séminaire de Rouen. L'auteur montre qu'il a suivi avec attention les derniers travaux de la critique, notamment les études parues dans la *Revue biblique* sur l'inspiration scripturaire et sur les sources du Pentateuque. On pourra lui reprocher de ne pas se prononcer assez catégoriquement en faveur de l'inspiration verbale. Sur l'origine du Pentateuque, sans se rallier aux dernières conclusions de la critique, il envisage la question avec une largeur d'esprit que tous les théologiens devraient imiter. Il pense que l'origine mosaïque de ces cinq livres

(1) *Theologiae dogmaticae elementa*, 3 vol. de 350 pages in-8°.

ne s'impose pas *a priori* et qu'il ne suffit pas de répondre par un haussement d'épaules à la théorie de Richard Simon. Il n'entre pas dans la discussion de ce point délicat. Mais on ne saurait lui en faire un grief. Il admet la possibilité et même l'opportunité de la discusion, et c'est tout ce que l'on peut demander à un théologien, surtout dans un manuel destiné à l'enseignement des séminaires. Nous désirons voir son livre se répandre et, avec lui, la juste appréciation de la part qui revient à l'exégèse dans l'étude du dogme.

M. l'abbé Fretté, qui vient d'écrire un livre sur l'*Apôtre saint Paul* (1), offre son travail « à ceux qui veulent s'instruire ». Cet ouvrage, en effet, nous apprend plusieurs choses curieuses. Savez-vous, par exemple, quelle fut la cause des troubles d'Antioche qui provoquèrent le concile apostolique de l'an 51? Mais ce fut Cérinthe! Voyez-vous ce suppôt de Satan se rendant à Antioche pour y soulever la question délicate des observances légales, gagnant à sa cause les pharisiens récemment convertis au christianisme et déterminant au sein de l'Église une « crise horrible »? Là ne se borne pas le rôle de l'hérésiarque. Il fut du nombre de ceux qui se rendirent à Jérusalem pour soutenir la controverse contre saint Paul. C'est dans cette assemblée solennelle qu'on peut voir toute la malice de sa diabolique machination. Heureusement il se heurta à l'autorité des apôtres. Tout cela est historiquement certain; saint Épiphane l'affirme. Si M. Fretté s'étend sur le rôle de Cérinthe, c'est en vain que l'on chercherait dans son livre une chronologie de la vie de saint Paul. Il juge peut-être que les dates importent peu à l'histoire? Mais non : il détermine avec une grande précision des faits qui se rapportent très indirectement à l'activité de l'Apôtre. Il nous apprend que l'Église considère Lydie, la convertie de Philippes, comme une grande sainte et que le Martyrologe romain marque sa fête au 3 août. Autre détail intéressant : on s'imagine ordinairement que l'épître aux Éphésiens a été écrite la même année que les lettres aux Colossiens à et Philémon, c'est-à-dire pendant la première captivité romaine, vers l'an 62. Erreur. L'Apôtre la rédigea pendant la seconde captivité, en même temps que la deuxième à Timothée. Comme je tiens à rester sérieux, je ne pousserai pas plus loin l'analyse. Je dois même exprimer toute ma pensée en disant qu'il n'y a pas grand'chose à analyser dans ce livre. On éprouve à chaque page l'impression du vide : des mots, et encore des mots.

Une nouvelle concordance latine est venue s'adjoindre au monumental *Cursus Scripturæ sacræ* des Pères Jésuites (2). Elle est conçue sur un plan assez familier pour ne pas dérouter le lecteur, assez original pour lui procurer des avantages réels. La principale innovation consiste en cent onze tableaux qui reproduisent certaines listes de la Bible ou même groupent sous un seul aspect des noms disséminés que le chercheur a intérêt à trouver réunis. Dès lors les auteurs ont pu se dispenser de faire figurer dans la concordance les textes afférents. Le nom seul avec un renvoi à la page et à une section déterminée par une lettre suffit pour qu'on trouve le texte dans un tableau qui le plus souvent forme son contexte véritable; naturellement cette manipulation s'applique surtout aux noms propres. Telle qu'elle est, cette concordance paraît donc répondre admirablement aux besoins des prédicateurs. Comme élément constitutif du *Cursus* dans lequel on recourt volontiers aux textes primitifs, on aurait peut-être préféré une Concordance comme celle des LXX pu-

(1) Paris, Lethielleux.

(2) *Concordantiarum universæ Scripturæ sacræ Thesaurus*, Auctoribus P.P. Peultier, Étienne Gantois aliisque e Soc. Jesu presbyteris. Gr. in-4, de XV-1238 pp., Paris, Lethielleux.

bliés par l'Université d'Oxford, où l'on sait toujours le mot hébreu que représente la traduction. Mais ce serait d'un labeur beaucoup plus effrayant que celui dont il faut féliciter les vaillants éditeurs.

Le Cours d'Épigraphie latine, de M. Cagnat, que vient de mettre en vente l'Éditeur M. Fontemoing, est trop connu de ceux qui s'occupent des antiquités romaines, pour qu'il soit utile d'en signaler l'intérêt : le fait même qu'il est arrivé à sa troisième édition (1) en dit plus que tous les éloges. Nous signalerons seulement au public les améliorations et les additions apportées dans cette nouvelle édition. Sans rien changer à la méthode suivie dans le plan de l'ouvrage, M. Cagnat a tenu à le mettre au courant des découvertes advenues dans le domaine épigraphique depuis 1889; il a ajouté un certain nombre d'illustrations destinées à éclarcir le texte, en ayant soin de les choisir en dehors des représentations banales qui se répètent dans tous les manuels : il a augmenté sa table des règles épigraphiques, il a considérablement allongé sa table analytique pour rendre les recherches plus faciles. C'est un livre parfaitement au niveau de la science actuelle : il sera d'un grand secours pour l'explication des inscriptions latines que l'on rencontre en Palestine et en Syrie.

Travaux allemands. — Voici ce qu'on remarque de plus important dans le vol. XVIII (1898) de la *ZATW*. — M. Weinel consacre un long mémoire de quatre-vingt-deux pages à l'étude de משח et de ses dérivés. Il en fait l'examen, d'abord au point de vue linguistique, puis au point de vue historico-religieux. Les remarques sur l'onction préparatoire aux sacrifices, sur l'onction des rois, sur celle des prêtres et des instruments du culte, méritent d'être lues. Il en est de même de l'essai sur l'histoire de l'onction et sur sa conception dans la conscience populaire, ainsi que des considérations sur l'Oint de Yahweh en figure, et sur son rôle dans les espérances d'avenir. — M. Jakob continue ses *Contributions à une Introduction aux Psaumes*. M. Zeydner a un court, mais intéressant article sur « le signe de Caïn, les Kénites, et la Circoncision ». — M. Schwally traite de quelques noms de peuples de l'ancienne Palestine : les Rephaïm, les Emim, les Zamzummim, les Anaqim, les Nephilim, et les Zuzim. — M. Kittel écrit quelques pages sur Cyrus et le Deutéro-Isaïe. — M. Kerber recueille, à travers les commentaires de Bar-Hebraeus, les citations syro-hexaplaires concernant les deux livres de Samuel, et les compare avec la version grecque des mêmes livres. — M. Klopfer examine la distinction des sources dans le chap. XIX de l'Exode. — M. König écrit quelques notes sur des questions de syntaxe hébraïque. — M. Beer donne la fin de ses études de critique textuelle sur le livre de Job. — A propos du même livre, M. Baumann considère l'emploi qu'on peut faire de la Peshittâ pour la critique du texte. — Nous signalerons enfin deux articles importants, malgré leur brièveté : le premier, de M. Kittel, relève et corrige des fautes dans les deux concordances de Mandelkern; le second, dû à la fois à MM. Jacob, Beer, Dalman, Stade et Gall, donne de nouvelles rectifications sur la plus grande de ces deux concordances.

Y.

Thenius a été le premier, dans l'Allemagne protestante, à donner à la version des LXX l'attention qu'elle mérite pour la reconstitution du texte primitif des livres de Samuel. Aussi a-t-on pensé que c'était justice de mettre encore son nom en tête du Commentaire que publie l'éditeur Hirzel (2) : en réalité M. Löhr, professeur à Breslau,

(1) Un fort volume, grand in-8° illustré. — 13 francs.
(2) Die Bücher Samuelis, in-80 de cv-215 pp. — 6 marks.

en fait une œuvre complètement nouvelle, composée même dans un esprit nouveau, plus hardi en matière de critique littéraire, plus conservateur dans la critique textuelle. Ce sont ces deux problèmes qu'aborde surtout M. Löhr dans son introduction. L'analyse des sources est d'abord un tableau résumé des opinions de MM. Budde, Cornill, Kittel et Wellhausen rangées sur quatre colonnes. L'auteur donne ensuite ses propres conclusions. L'examen le plus superficiel de ces pages suffit à montrer quelle indécision règne encore aujourd'hui, surtout s'il s'agit de l'attribution des morceaux et de la part qui revient à l'école Élohiste. M. Löhr, qui ne cite aucun auteur catholique, ne semble pas se douter que nos exgètes se sont aussi préoccupés de cette question. Le R. P. de Hummelauer dans son Commentaire cherche dans la distinction des documents la solution de certaines difficultés, et M. Poëls a présenté une analyse des documents dans sa thèse de Doctorat à l'Université de Louvain (cf. *R. B.* VI, 1897, p. 630 ss.).

Beaucoup plus réservé que M. Löhr sur la dissection littéraire, nous serions volontiers beaucoup plus larges que lui en matière de critique textuelle. Un recenseur, M. Bertholet, lui reproche trop de respect pour le texte massorétique : c'est imiter le concile de Trente qui a sanctionné la Vulgate, ce n'est pas comprendre assez bien la liberté évangélique (1).

Le Concile de Trente a sagement fait de choisir un texte officiel pour l'usage théologique et liturgique, mais l'Église ne prétend pas empêcher le travail de la critique, et l'encyclique *Providentissimus* admet, avec toute la tradition, qu'on peut chercher ailleurs que dans la Vulgate les leçons originales. L'Église n'a pas rejeté les LXX qu'elle a suivis seuls pendant quatre cents ans et plus.

Pour en revenir à M. Löhr, il est certain que chacun est libre de son travail. Il serait souverainement regrettable que le texte massorétique ne fût pas conservé comme il est; il faut le reproduire tel quel, même dans le cas d'une erreur évidente, c'est un document historique du plus haut intérêt. Mais il n'est pas à craindre qu'il disparaisse, et le vrai problème se pose en dehors de lui. M. Löhr reconnaît que les LXX représentent une autre recension du texte primitif. On peut dès lors se proposer ou d'éditer la recension massorétique ou de rechercher à l'aide des deux recensions le texte original. M. Löhr préfère le premier travail, personne ne peut le lui reprocher; mais il condamne l'autre système, et ici il excède son droit.

Il serait fort à désirer qu'on restituât le texte massorétique en le purgeant seulement de ses fautes évidentes, comme II Sam. IV, 6; XIII, 16; XVII, 3, etc.; mais on pourrait aussi viser à reconstituer le texte original, le meilleur texte, et pour cela il faudrait s'appuyer davantage sur les LXX. Il faudrait résolument tenir compte du fait qui nous est révélé par la découverte du fragment hébreu de l'Ecclésiastique : le texte principal contient d'énormes bévues, corrigées cette fois par une autre tradition diplomatique, les variantes de la marge. Le phénomène de la double recension apparaît plus clairement que jamais. On ne peut alléguer comme pour les passages parallèles d'Isaïe et des Rois, des Rois et des Paralipomènes, l'influence des rédacteurs. Il est ici évident qu'entre deux recensions également grammaticales, l'une peut être délibérément meilleure. Or M. Löhr pose comme un premier principe de critique qu'il ne faut pas changer le TM. lorsque TM et LXX présentent un texte également bon, c'est-à-dire grammaticalement inattaquable. Le premier exemple donné prouve à lui seul le vice de cette méthode (I Sam. XII, 3). Driver hésitait encore parce que le TM. soutenu par Eccli. XLVI, 19 pouvait avoir été conforme aux LXX dans la traduction grecque

(1) *Theolog. Lit.* 1898, p. 531.

de l'Ecclésiastique. Aujourd'hui nous savons que le texte hébreu de Eccli. est pour les LXX; ce texte est donc de beaucoup le plus anciennement attesté, il est le plus conforme au mouvement de la phrase, le texte massorétique s'explique facilement par une erreur de transcription, et cependant il est aussi bon parce qu'il est grammaticalement inattaquable! Je repète que l'Eccli. hébreu nous montre combien il faut se défier de l'attachement exagéré aux leçons difficiles : nous accusons le traducteur d'avoir mis un équivalent clair quelconque, mais nous constatons maintenant avec quelle indulgence les copistes reproduisaient des leçons absurdes quoique grammaticales.

Avec ces dispositions peu favorables aux LXX, il est remarquable que M. Löhr ne leur reproche pas la grande lacune (I Sam. XVII, 12-31) comme une omission volontaire dans le dessein d'harmoniser, en quoi il se montre plus indulgent que Budde, Kittel et Wellhausen. M. l'abbé Martin considérait le TM. comme un véritable targum (à son cours lithographié), en quoi il exagérait, car l'histoire de Goliath doit être fort ancienne. C'est le cas de reconnaître deux recensions. Et dans le détail M. Löhr fait un large usage de la recension dite égyptienne, par exemple I Sam. XIV, 41-42, même pour les noms propres, I Sam. XXV, 1; XXX, 29; II Sam. XXIV, 6 (Lucien). Il n'y a donc pas à insister sur le programme que l'auteur était libre de choisir et qu'il a très heureusement rempli. Ses explications grammaticales et critiques seront très utiles même à ceux qui ne peuvent partager ses opinions sur la valeur historique de certains documents. Pour les questions géographiques si nombreuses et si intéressantes, il semble que la compilation de Buhl, constamment citée, tienne lieu de recherches personnelles. L'auteur a raison de ne pas mettre la Rama de Samuel à Er-Ram, mais quelles raisons peut-on alléguer pour Beit-Rima déjà citée sous ce nom dans le Talmud? (Neubauer, *Géogr. du Talm.*, p. 83.), tandis que Rentis offre à la fois la phonétique et la tradition d'Eusèbe confirmée par la magnifique mosaïque que nous y avons découverte. Je regrette aussi Mahanaïm fourni par Lucien (II Sam. XVIII, 6) au lieu d'Éphraïm. La désignation de Gézer comme à l'ouest d'El-Qubêbe suppose une confusion avec *el-Qubâb* (p. 111). Il est très invraisemblable que David ait attaqué les gens de Gézer, et en corrigeant מעזלם en מחזילה l'auteur augmente à plaisir la difficulté; il faut s'en tenir à מטלם, appuyé sur les LXX et concilier avec Jos. XIII, 2 (cf. Hommel, *Altisr. Ueb.*, p. 242). Le lecteur francais sera d'ailleurs étonné de tout ce qui tient en moins de 300 pages, introduction comprise, et souhaitera pourtant, surtout à la fin, de plus longs développements.

Après avoir édité ce qu'il nomme la forme romaine des Actes des Apôtres (Cf. *R. B.* 1895, p. 291), M. Blass passe à l'évangile de saint Luc (1). Nous voulons moins dans ce bulletin recenser minutieusement cette œuvre que résumer le mouvement qu'elle suppose et l'impression qu'elle produit. On sait qu'il existe dans la critique textuelle du N. T. un groupe de manuscrits ou de versions fournissant les leçons dites occidentales parce qu'elles se trouvent surtout dans l'ancienne version latine et dans le *Codex Bezæ* (D) gréco-latin, mais leçons qui se retrouvent dans la version copte sahidique et dans cette version syriaque dont les mss. de Cureton et de Mme Lewis offrent des types divers. Les critiques catholiques étaient jusqu'à présent peu sympathiques à ces textes, trop éloignés de la recension officielle dont la Vulgate est un des représentants. Plusieurs critiques protestants avaient la même répugnance, quelques-uns accusent même de montanisme le *Codex Bezæ*. Mais un revirement considérable se produit aujourd'hui en faveur des textes occidentaux. Ces textes précieux, image naïve des premières conceptions chrétiennes, auraient été éliminés par une sorte de recension officielle *ad usum*

(1) Evangelium secundum Lucam, secundum formam quæ videtur romanam; Leipsig, Teubner.

Delphini. qui aurait sacrifié tout ce qui pouvait choquer l'orthodoxie authentique, tout ce qui par conséquent allécherait le plus les critiques modernes. De toute façon, que le texte ait été augmenté par les uns ou diminué par d'autres, on éprouve une sorte de malaise à voir ainsi traiter les Évangiles et les Actes des Apôtres, car il s'agit surtout des Actes et par suite de l'évangile de saint Luc qui en forme comme la première partie. C'est ici qu'intervient le système ultraconservateur de M. Blass. Toutes les leçons sont bonnes, toutes sont authentiques, toutes remontent à saint Luc. Il a écrit deux fois l'Évangile et deux fois les Actes. On pose en principe que la forme la plus achevée et la plus courte est la seconde. M. Blass considère la forme dite occidentale comme tantôt plus châtiée, c'est le fait de l'Évangile, et tantôt plus longue et moins polie, c'est le cas des Actes. Et cela résulte logiquement, si vraiment la forme occidentale doit être la forme romaine. Saint Luc ayant écrit son Évangile en Palestine, de 54 à 56 aurait donné aux Romains lorsqu'il vint à Rome avec saint Paul une seconde édition qui, d'après le principe, devait être plus courte, forme romaine de l'évangile. Il la fit suivre des Actes, sous leur première forme, qui devait être plus longue pour donner ensuite à Antioche une forme plus courte. M. Blass avoue de bonne grâce qu'il n'est assuré d'aucun détail, mais il paraît très convaincu de la vérité de son hypothèse.

Elle n'en est pas moins très étrange. Je doute que M. Blass, philologue très compétent, puisse citer dans l'antiquité classique beaucoup d'exemples de ces éditions revues et améliorées. Est-il vrai qu'en matière évangélique une édition subséquente puisse être plus courte? De plus l'édition romaine de l'Évangile est-elle vraiment une édition plus concise et plus polie? Il faudrait beaucoup de patience pour le vérifier, et l'examen du texte de M. Blass ne serait pas décisif. Car il ne l'établit qu'en choisissant entre ses autorités dites occidentales et il pourrait bien être arrivé ceci, c'est que le texte de M. Blass soit en effet plus court, mais que chacune de ses autorités fût en elle-même plus chargée. Et à qui fera-t-on croire que des textes généralement connus pour leurs interpolations, que M. Blass considère dans les Actes comme notablement plus longs, se trouvent représenter dans l'Évangile une recension plus courte? Si vraiment M. Blass avait voulu nous donner l'Évangile que lisaient Marcion et saint Cyprien, il n'aurait pas dû rejeter de jolis textes comme ceux-ci : καὶ καταλύοντα τὸν νόμον (XXIII, 2, ou encore : *et filios nostros et uxores avertit a nobis; non enim baptizantur sicut et nos* (XXIII, 5). Même chapitre, au v. 41, M. Blass se contente de ἡμεῖς μὲν δικαίως, ce qui est le texte véritable, mais est-ce bien le texte romain occidental? La dittographie καὶ ἡμεῖς ἐσμεν a laissé des traces dans D, le sahidique, le syriaque de Cureton et de Lewis, sans parler des latins. Si ce n'est pas là la rencontre de tout ce qui constitue le texte romain, il faut désespérer de faire une édition romaine, et si une pareille rencontre s'explique par une simple dittographie et doit être tenue pour sans valeur, faut-il recourir à une édition romaine de Luc pour expliquer les étrangetés des textes occidentaux? Ajoutons que M. Blass n'a pas osé introduire dans son texte la généalogie de D refaite d'après saint Matthieu et complétée d'après l'hébreu. Mais quelle recommandation pour un manuscrit que de pareils textes! M. Blass refuse de reconnaître la recension officielle alléguée par certains auteurs parce que personne dans l'antiquité n'en a transmis le souvenir. La double recension de saint Luc étant absolument ignorée jusqu'à ce jour, on attendra de nouvelles preuves. Aussi l'accueil fait à M. Blass demeure plus que froid, si l'on en excepte certains enthousiastes. Lui-même convient qu'il est sur un terrain encore moins solide que celui des Actes; il lui manque le palimpseste de Fleury. Au lieu de tempérer les excès des textes occidentaux, il aurait fait œuvre plus utile en mettant en lumière leurs plus excentriques particularités. Ce n'est pas un texte châtié et concis, c'est une forêt touffue de leçons étranges qu'il faudrait

produire pour qu'on puisse les apprécier à leur valeur. Il n'en serait que plus facile de distinguer les trésors qu'ils peuvent renfermer çà et là.

Chemin faisant, M. Blass dit quelques mots de la question synoptique. Il n'admet pas que saint Luc ait consulté le Marc actuel, et comme il ne peut pas revenir au Proto-Marc, il suppose un Marc araméen. Le pendant de ce Marc araméen ignoré de l'antiquité est une sorte de Proto-Matthieu grec non moins inconnu. On voit que M. Blass n'est pas en reste d'originalité. Et pourtant on ne peut se défendre en le lisant d'une sympathie sincère pour le philologue accompli, pour le latiniste élégant, pour le critique pur qui affirme carrément à des théologiens protestants étonnés la possibilité et la réalité des prophéties.

M. le Professeur D. H. Müller continue l'application de son ingénieuse théorie de la Strophe hébraïque (1). Les morceaux étudiés sont le cantique de Débora, quelques passages des Prophètes et des Psaumes et quelques-uns des fragments récemment découverts de l'Ecclésiastique. L'auteur, entre autres observations pénétrantes, remarque que le Ps. 119 (118 de la Vulgate), divisé comme on sait en couplets de huit lignes, a adopté ce système octaval à cause de huit noms qui désignent la loi de Dieu dans son poème et dont chacun revient à chaque ligne. Le Psalmiste a probablement emprunté ces huit quasi-synonymes au Ps. 19 (Vg. 18), où l'on en trouve du moins cinq, les trois autres devant être suppléés. Frappé de ce défaut d'originalité dans les éléments du Ps. 119, le Prof. Müller se montre trop sévère pour l'auteur : « un brave maître d'école ». Ne serait-ce pas le cas de dire que bercé par le retour des formules variées qui expriment la beauté de la loi de Dieu, le lecteur les redit sans les répéter? On retrouve dans cette brochure l'étude sur Malachie qui a paru en français dans la *Revue biblique* (1896, p. 535).

Parmi les volumes parus du nouveau commentaire allemand par le Prof. Marti, nous avons encore à signaler les Proverbes par Wildeboer et Job par Duhm. Les Proverbes, du moins dans les lignes générales de l'Introduction, n'offrent pas d'idées bien nouvelles. Les conclusions du professeur hollandais sont à peu près de tous points celles de l'Introduction de Cornill, genre étudié et forme savante des proverbes, composition datant des derniers temps de la domination perse, rédaction influencée par l'esprit grec, spécialement dans le caractère personnel ou hypostatique de la Sagesse. Sur ce dernier point la nouveauté consisterait à dire avec M. Cheyne (*Semitic studies*, 1897, p. 112) que cette hypostase est empruntée aux Perses.

Mais ce n'est pas à M. le Prof. Duhm qu'on reprochera jamais de manquer d'originalité. Si ses jugements ont quelque chose de passionné, l'ardente conviction de l'auteur et la physionomie personnelle de son esprit intéressent toujours. Il est si peu banal! Depuis quelque temps le personnage d'Elihu, naguère sacrifié par la critique, reprenait faveur. Cornill et Budde (2) après Kamphausen et Merx s'étaient efforcés de rattacher ses discours au plan général du poème. Comme on ne voulait plus voir dans les paroles de Job aucune allusion à une existence future, il fallait bien cependant trouver dans le poème une solution au redoutable problème de la souffrance. Dieu accable Job de sa Sagesse toute-puissante, ce n'est pas une solution. Elle se trouverait dans les discours d'Elihu qui donne à la douleur son vrai rôle d'éducatrice. Voici maintenant le système de Duhm. A l'origine, un livre populaire en prose, datant des temps antérieurs à la Réforme de Josias. Budde avait admis l'existence distincte de ce livre. Ensuite, le poète, celui qui agite le problème du mal. Sans doute tous les

(1) *Strophenbau und Responsion*, Wien, 1898.
(2) Cf. *Rev. bibl.*, 1897, p. 483-4.

hommes pèchent plus ou moins, nul ne prétend qu'il n'a mérité aucun châtiment, mais la difficulté est de concilier avec l'idée d'un Dieu juste l'absence de proportion entre le crime et la douleur, alors que les plus justes sont souvent en proie aux plus grands maux. Le poète, qui ne veut pas se contenter des brillantes espérances eschatologiques promises à la nation, ne voit pas de réponse précise à ses doutes. Dieu domine la nature, l'homme n'a qu'à s'abaisser. Cependant lorsque Job aura quitté son corps, pour un moment du moins, rapide comme l'éclair, il verra Dieu qui rendra témoignage de son innocence.

A ce Titan, torturé par la souffrance et par le doute, un rabbi mécontent de cette doctrine désespérante et suspecte a ajouté le personnage d'Elihu qui console Job comme un bon jeune homme qui puiserait dans ses notes de cours (cf. p. 159). Et c'est contre Elihu, derrière lequel se trouve M. Budde, que M. Duhm décharge toute sa bile. Pour Cornill, « peu de morceaux comparables aux discours d'Elihu pour la profondeur de la pensée et l'élévation du sentiment, c'est la couronne du livre de Job » (*Einl.* p. 233); pour Duhm, ils sont d'une platitude désespérante, et Budde en les défendant a sans doute parlé par ironie.

Elihu écarté il faut cependant que le poète justifie son héros, puisqu'il n'admet pas que le péché explique suffisamment la douleur. Cette vue se trouve dans le célèbre passage XIX, 26-27 (1). Voici comment il est traduit :

Mais je sais que mon vengeur est ici,
Et un survivant au-dessus de la poussière;
Et un autre se lèvera comme mon témoin,
Et il dressera son signe.
En dehors de mon corps je verrai Eloah,
Que je verrai, pour moi!
Mes yeux le voient, mais nul étranger, [autre que moi]
Mes reins défaillent dans mon sein!

On remarquera que, quoi qu'en dise M. Duhm, rien n'indique ici un état transitoire. De plus, « de ma chair » ne signifie pas seulement en dehors de ma chair. Voici, pour marquer le développement des études sur ce point important, la traduction du R. P. Hontheim dans l'excellente revue des Pères jésuites d'Innsbruck (1898, p. 749) :

Je le sais; mon Rédempteur vit,
et le dernier Juge paraîtra une fois sur la terre.
Oui, je revêtirai ma peau pour le dernier jugement
et dans ma chair je verrai Eloah.
Je le verrai incliné favorablement vers moi.
Mes yeux le voient et il ne fait rien d'étranger.
Aussi mon cœur est défaillant dans ma poitrine...

Voilà des différences qui vont mettre le public en garde contre les hébraïsants : heureusement tous les passages ne sont pas aussi difficiles. Évidemment pour nous l'authenticité primordiale des discours d'Elihu importerait beaucoup moins qu'une bonne traduction de ce passage : il faut soigneusement noter l'adhésion de M. Duhm à une apparition après la mort. Pour lui c'est quelque chose comme I Sam. 28 et II Reg. 2. Mais la survivance entrevue, comment le grand poète s'est-il arrêté, lui qui

(1) Cf. *Rev. bibl.*, 1896, p. 39.

ne reculait devant aucun problème, à moins qu'il ne supposât celui-là résolu dans le sens de la durée?

Travaux anglais. — Dans l'*Expository Times* d'octobre 1898 (pp. 43-45), M. W.-E. Barnes étudie la signification du mot hébreu שלמים. Ce mot ne se trouve que sept fois dans l'A. T., toujours au pluriel. M. Barnes discute les interprétations diverses qui en ont été données : boucliers, carquois, bracelets, anneaux, colliers, armes, ou au sens collectif : armure, équipement. C'est ce dernier sens d'armure ou d'équipement qui lui paraît le vrai; mais il admet que le mot pouvait être employé pour désigner tel ou tel élément particulier de l'armure, par cette figure qui consiste à donner à la partie le nom du tout. — Dans le même numéro, M. N. Herz examine le fameux passage : Job XIX, 25-27 (pp. 47 et 48). Son article consiste uniquement en un plaidoyer contre l'essai de restitution fait par Bickell dans la *Wiener Zeitsch für die Kunde des Morgenlandes*, en 1892, et en une tentative d'une portée discutable pour corriger et interpréter le texte.

Au numéro de novembre (pp. 94 et 95), noter un petit article de M. Cheyne sur les deux mots hébreux : בצר et תועפות, de Job XXII, 24 et 25. Le premier ne se rencontre que dans ce passage, le second se retrouve ailleurs, mais seulement dans Nomb. XXIII, 22 et XXIV, 8, et dans Ps. XCV, 4. M. Cheyne les retranche tous les deux du vocabulaire hébreu par les corrections nouvelles qu'il propose pour les textes où nous les lisons. — Le même auteur, dans le numéro de décembre (pp. 141 et 142) discute quelques difficultés de l'A. T. Il retouche d'une façon fort arbitraire deux passages qui ont une certaine parenté l'un avec l'autre : Isaïe XXXIII, 17 et Ps. XLV, 3. Dans ces deux textes, il est question, d'après le T. M., de la beauté ou de la splendeur du roi; M. Cheyne en fait disparaître cette idée. Pour le premier, il corrige מלך ביפיו en מכלל יפי, et ארץ מרחקים en עיר מחמדיך; ce qui l'amène à traduire ainsi : The Perfection of Beauty thine eyes shall behold; they shall see the city of thy precious treasures. Il s'agirait de la splendeur de Jérusalem et non de celle du roi. Dans le second texte, il regarde יפיפית comme une altération de חכמה יספת (!); ce serait de la sagesse et non de la beauté du roi qu'il serait question. Beaucoup plus naturelle est l'opinion exprimée dans le Handwörterbuch de Gesenius-Buhl (Cheyne ne la mentionne même pas), qui considère ce mot insolite comme une contraction de יפי יפית. — Cheyne examine ensuite les mots סמל הקנאה (la statue de la Jalousie) d'Ézéchiel VIII, 3 et 5. A son avis, קנאה est une corruption de כיון, le dieu babylonien Kaiwan (Cf. Amos V, 26); c'est une supposition acceptable. Mais il va plus loin, et cédant à une subtilité un peu excessive, il incline à croire qu'au lieu de סמל, *statue*, le texte primitif aurait porté למס. Le nom de *lamassu* était un de ceux qui désignaient les taureaux ailés, de dimensions colossales, placés à l'entrée des palais et des temples assyriens et babyloniens. Ézéchiel parlerait donc d'un taureau ailé représentant le dieu Kaiwan, et placé à la porte septentrionale. — Enfin, après une observation très courte et sans conclusion sur Gog, prince de Rosh (Ezéch.), M. Cheyne considère I Sam. XII, 3. Le sens du T. M. serait : «..... et de la main de qui ai-je reçu une rançon pour aveugler mes yeux avec cela? etc ». Mais les Septante traduisent : «..... et de la main de qui ai-je reçu une rançon et une chaussure? répondez-moi, etc ». Cette interprétation suppose une lecture différente. M. Cheyne donne, avec raison, sa préférence à la version grecque, en y faisant une modification très plausible : au lieu de « et une chaussure », il traduit « et un gage ». Le mot que le T. M. écrit : אעלים, et que les LXX lisent : נעלים, il croit que c'est en réalité : שלם.

Ces diverses observations de M. Cheyne sur des textes détachés de l'A. T. font suite à quantité d'autres, de même genre, qu'il a publiées soit dans les volumes précédents de l'*Expository Times*, soit dans d'autres revues. Signalons, par exemple, son article : *Gleanings in Biblical Criticism and Geography*, paru en juillet 1898 dans la *Jewish Quarterly Review*. Il y fait, sur un certain nombre de passages isolés, des remarques utiles à étudier.

Les *Texts and Studies* de Cambrige paraissent pour la première fois avec la collaboration d'un catholique. Bien que cet ouvrage (1) n'intéresse point directement les palestinologues, il a droit cependant à leur attention et, je crois, aussi à leur gratitude. On ne saurait désormais étudier le monachisme, même exclusivement syrien, sans tenir compte des lumières apportées par cette étude sur l'histoire des moines d'Orient en général.

Pallade est sinon le plus original, au moins le plus documenté des historiens monastiques du IVe siècle. Aussi sa personnalité est-elle pour quelques-uns embarrassante. Si Tillemont croyait pouvoir déclarer qu' « il y a peu d'histoires qui méritent plus de croyance que celle-là » (2), par contre le Dr Weingarten l'appelle élégamment « un écrit tendancieux » et déclare « qu'il faut mettre la hache à la racine des superstitions » (3) dont il est le canal.

Dom Butler a voulu rendre à Pallade son véritable caractère en étudiant de très près la valeur des écrits que nous lui attribuons. La première partie de l'ouvrage, *Textual criticism*, établit la véritable version de l'Histoire lausiaque. Voici les résultats de cette étude critique, sur laquelle on ne reviendra guère. Le texte actuellement imprimé dans la patrologie de Migne (*P. G.*, XXXIV) résulte de la juxtaposition de l'*Histoire lausiaque* proprement dite (*Paradisus Heraclidis*, de Le Fèvre d'Étaples, imprimé en 1504, — Rosweyd appendice, 934-983, éd. 1628), — et de l'*Histoire des moines* attribuée à Rufin. Cette juxtaposition n'est point l'œuvre de Pallade, mais d'un rédacteur subséquent. Encore que D. Butler prouve ces conclusions surtout par l'étude interne des textes, je ne vois pas que ses preuves en aient moins de valeur. La dissection et la comparaison des deux parties distinguées dans « la longue rédaction » (texte de Migne, désigné par A) nous donne des témoignages indiscutables de leur hétérogénéité : anachronismes, doublets, confusions, répétitions. Un des exemples les plus caractéristiques et les plus connus est celui de l'abbé Or : ἰδὼν δὲ ἡμᾶς ὁ ἀνὴρ... Ἐγὼ γὰρ αὐτὸν οὐ κατείληφα ζῶντα... Ces deux affirmations, à quelques lignes de distance, ne s'accordent guère ; elles s'expliquent dans l'hypothèse d'une double rédaction. La conclusion s'impose : la « longue rédaction » n'est point la source commune à Rufin et à l'auteur de la « rédaction brève B » (Rosweyd et Cotelier) ; Pallade n'a point lui-même inséré dans l'Histoire lausiaque une traduction grecque de Rufin (Weingarten et Zöckler) ; Pallade n'a point davantage inséré un original grec dont dépendrait l'histoire de Rufin (Lucius, Möller). Il faut dire simplement que l'œuvre de Pallade et l'œuvre de Rufin sont indépendantes l'une de l'autre : un rédacteur les a soudées l'une à l'autre, encore a-t-il pris peu de soin pour dissimuler ses soudures. Quand à l'*Histoire des moines* de Rufin, les études personnelles de l'auteur l'ont conduit à penser que le texte original grec était en grande partie reproduit par Cotelier (*Ecclesiae graecae monumenta*, 564-6) d'après 4 mss. de Paris, sous le titre de *Paradisus*. Si le texte premier de l'*Histoire des moines* est le texte grec, toutes les difficultés de chronologie et autres

(1) *The Lausiac history of Palladius*, by D. Cuthbert Butler.
(2) *Mémoires*, XI-544.
(3) *Ursprung des Mönchtums* (Brieger's zeitschrift für Kirchengeschichte, 1876).

qui naissaient de l'attribution de cet ouvrage à Rufin, comme auteur original, disparaissent d'un coup : Rufin n'est qu'un traducteur, et si saint Jérôme ne l'a point reconnu, c'est, répond finement D. Butler à MM. Weingarten, Lucius et Zöckler, que, comme vous, il n'avait point trouvé le texte grec primitif.

Dans l'étude des versions, D. Butler s'arrête surtout à la discussion du texte de la version copte. La thèse de M. Amélineau tendait à attribuer à l'Histoire lausiaque et aux autres ouvrages grecs ou latins traitant du monachisme égyptien des originaux coptes. Thèse séduisante par bien des côtés et d'ailleurs appuyée sur d'assez bons arguments. J'estime pourtant les conclusions de D. Butler mieux appuyées que celles de M. Amélineau. Elles le sont encore surtout par des arguments de critique interne, auxquels je crois qu'il serait difficile de résister. Le copte, dans bien des cas, a manifestement arrangé, ou dérangé, interprété, embelli dans le sens du merveilleux, le texte grec, et de ce chef on concevrait difficilement la priorité du copte. D'ailleurs à propos de l'histoire de Pambo, M. Amélineau concède que certaines parties de la version copte ont été traduites du grec. Concession embarrassée et encore plus embarrassante si l'on veut maintenir l'originalité du copte pour le reste.

L'auteur réserve l'étude des recensions grecques.

Dans la seconde partie de son livre, *Historical criticism*, il étudie la valeur historique des documents ainsi établis. Quelques mots sur le caractère personnel de Pallade montrent que D. Butler distingue parfaitement et à bon droit la valeur réelle d'un homme de la réputation factice qu'a pu lui faire une polémique trop violente. C'est plus d'une fois qu'il faut répéter à propos de saint Jérôme le bon jugement de Cotelier : « in adversarium commotior ideoque non ex omni parte credendus. » (*Mon. Eccl. gr.* III 566). L'historicité de l'Histoire lausiaque est établie avec succès au point de vue chronologique par les travaux personnels de l'auteur et par les références qu'il donne de Tillemont, au point de vue géographique par le témoignage très compétent de M. Amélineau. La véracité des récits de Pallade apparaît très nettement si l'on suit le parallèle établi par l'auteur entre l'état de la vie monastique que nous révèle l'Histoire lausiaque et celui qui nous est révélé par les autres historiens monastiques contemporains. L'Histoire lausiaque rentre ainsi dans un ensemble d'écrits manifestant tous le même esprit d'exactitude, on pourrait peut-être dire : la même manière de traiter leur sujet ; on l'en isolerait difficilement. D'ailleurs pour donner un fondement plus solide à son étude comparée, l'auteur prend à tâche d'établir rapidement mais sérieusement la valeur de chacun des écrits qu'il a rapprochés de l'Histoire lausiaque.

La conclusion de tout ceci est que vraiment l'œuvre de Pallade est une œuvre historique et non un roman de vie monastique *idéale* (1) composé au IVe siècle.

Rétablir un texte historique, en analyser la valeur objective, rigoureusement et, autant qu'il se peut faire, d'une manière définitive, est une œuvre qui se prolonge au delà d'elle-même, si je puis parler ainsi, car elle donne aux travailleurs une base solide et sûre. Tous ceux qui s'intéressent aux origines de l'histoire monastique en Égypte, et même, comme je l'ai dit, en Syrie, seront reconnaissants au laborieux bénédictin de leur avoir donné un point de départ assuré.

(1) Cf. simplement à propos de ce mot *P. G.* t. XXXIV, c. XXXVI, LX, LXI.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

Librairie VICTOR LECOFFRE, Paris, rue Bonaparte, 90

Pour paraître le 20 janvier 1899 :

BULLETIN
DE
LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

Prix de l'abonnement annuel : { **Pour la France : 4 francs.** / **Pour l'Étranger : 5 francs.**

Le **Bulletin** paraîtra le 20 de chaque mois (excepté août et septembre) par livraisons de 32 pages.

L'ANNÉE DE L'ÉGLISE

Par Ch. ÉGREMONT

Un volume in-12 ..... **3.50**

Encouragé par un groupe de personnalités catholiques, M. Égremont a entrepris de donner chaque année au public religieux de France et de l'étranger, un tableau très complet des événements petits et grands, intéressant la vie de l'Église dans le monde entier, accomplis dans le cours de l'année. Estimant à bon droit que le fait n'est rien sans l'idée, il ne s'est pas contenté de faire le récit des événements, mais s'est appliqué à en faire ressortir la portée morale, à en extraire pour ainsi dire la substance, ne craignant pas, au besoin, de retracer brièvement l'historique des questions que le hasard de l'année l'amenait à étudier.

SAINT PAUL, SES DERNIÈRES ANNÉES, par l'abbé C. Fouard, professeur honoraire à la Faculté de théologie de Rouen. 1 vol. in-8°. . . 7.50

—— Le même ouvrage. *Deuxième édition.* 1 vol in-12 orné de cartes et plans. 4 »

ÉTUDES D'HISTOIRE ET D'ARCHÉOLOGIE, par Paul Allard. Un vol. in-12 de XIII-438 pages 3.50

LES MOINES DE CONSTANTINOPLE, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898), par l'abbé Marin, docteur ès lettres, professeur à la Malgrange. Un volume grand in-8°. . . . . 10 »

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

(Année 1898-1899)

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE

M. Maisonneuve, docteur en théologie, professeur, étudiera l'histoire de la philosophie de la religion depuis Kant, le mardi, à deux heures et demie, et traitera du surnaturel, le vendredi, à la même heure.

ÉCRITURE SAINTE

Le R. P. Condamin, S. J., chargé de cours, commentera un choix de psaumes et le livre de l'Ecclésiaste, le mercredi, à neuf heures, et le samedi, à huit heures.

PHILOLOGIE SÉMITIQUE

Le R. P. Condamin, S. J., chargé de cours, expliquera au point de vue grammatical des passages choisis des livres historiques de l'Ancien Testament, le lundi, à deux heures et demie.

PATROLOGIE

M. Bareille, docteur en théologie, professeur, étudiera l'histoire, les écrits et la doctrine de Novatien, et interprétera les textes des *Early Christian writers* de Gwatkin, le samedi, à neuf heures.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Le T. R. P. Guillermin, O. P., vice-doyen de la Faculté de théologie, maître en théologie, professeur, traitera des sacrements en général, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, les jeudi et vendredi, à neuf heures, et le samedi, à trois heures.

THÉOLOGIE MORALE

N..., professeur.

DROIT CANONIQUE

Le R. P. Desjardins, S. J., professeur, expliquera le second livre des Décrétales, *De iudiciis*, les lundi et jeudi, à huit heures.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

M. Douais, professeur honoraire.

M. Saltet, chargé de cours, exposera l'histoire de l'Église depuis le pontificat de Pie VII, le samedi, à cinq heures, et dirigera des exercices critiques sur les *Acta martyrum*, le mardi, à huit heures et demie (tous les quinze jours).

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

Le R. P. Montagne, O. P., professeur, traitera de la liberté et du déterminisme, les lundi et mercredi, à huit heures.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

M. Baylac, chargé de cours, étudiera la théorie aristotélicienne de la connaissance et expliquera le περὶ ψυχῆς d'Aristote, le vendredi, à huit heures.

PHILOSOPHIE DES SCIENCES

M. Senderens, docteur en philosophie, docteur ès sciences, professeur, traitera de la cosmogonie, de l'évolution, de la constitution de la matière, le mercredi, à quatre heures.

Cours complémentaires

M. Batiffol dirigera des exercices critiques d'ancienne littérature chrétienne, le dimanche, à dix heures trois quarts.

M. Couture traitera de l'histoire de la littérature théologique dans les nations catholiques depuis le Concile de Trente, le mercredi, à cinq heures.

M. Saint-Raymond étudiera les principaux monuments de l'art religieux des provinces ecclésiastiques du Sud-Ouest, antérieurs à l'époque gothique, le mardi, à huit heures et demie (tous les quinze jours).

M. de Suplicy dirigera les exercices pratiques d'anglais et d'allemand, les mardi et vendredi, à six heures.

LES PRÊTRES ET LES LÉVITES
DANS LE LIVRE D'ÉZÉCHIËL

§ 1. *La réforme de Josias, II Rois*, XXIII, 8 *s. et le règlement de Deuter.* XVIII, 6 *ss.*

Dans l'histoire de la réforme de Josias, nous lisons, II R. ch. XXIII, vv. 8 s., que le pieux roi « fit venir des villes de Juda (à Jérusalem) tous les prêtres; qu'il profana les *bâmôth* sur lesquelles les prêtres offraient l'encens depuis Geba jusqu'à Beer-Scheba...; que toutefois les prêtres des *bâmôth* ne purent point monter à l'autel de Jéhova à Jérusalem, mais qu'ils furent admis à manger les *mazzôth* parmi leurs frères ».

On a mis en regard de la mesure prise par Josias un passage du Deutéronome XVIII, v. 6 s. : « Si un lévite vient de l'une de vos villes, en tout Israël, où il avait sa résidence, et qu'il vienne dans toute l'ardeur de son âme au lieu que Jéhova choisira, et qu'il y exerce le ministère au nom de Jéhova son Dieu comme tous ses frères les lévites qui se tiennent là devant Jéhova; ils mangeront des parts égales, etc... » D'après Oort, ce passage renfermerait une invitation et une promesse à l'adresse des prêtres des *bâmôth* (notamment ceux de Samarie), pour le cas où ils voudraient venir à Jérusalem; Oort affirme qu'à cet égard tous les exégètes sont d'accord. Remarquons en passant que ceci n'est pas exact. Il poursuit en constatant que, d'après II R. XXIII, 8, la promesse reçut son accomplissement sous Josias. Dans tout cela Oort trouve la preuve principale à l'appui de son opinion, que la réforme de ce roi fut secondée par les prêtres du royaume du Nord (2). Cette opinion n'a aucune vraisemblance et cherche en vain un fondement dans les textes. A l'endroit cité du livre des Rois il est dit en termes exprès que ce furent les prêtres des villes de *Juda* que Josias fit venir à Jérusalem; quant aux prêtres du Nord, ils es-

(1) Nous sommes heureux d'offrir à nos lecteurs la primeur d'un chapitre du nouvel ouvrage de M. le Professeur Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, qui paraîtra prochainement chez Williams et Norgeate (éditeurs), Londres; — Istas, Louvain.

(2) *De Aaronieden* Th. Tijdsch. XVIII, p. 301 s.

suyèrent, d'après le même récit, un tout autre traitement (v. 20 coll. I R. XIII, 2).

D'autres que Oort ont voulu trouver dans la recommandation formulée Deut. XVIII, 6 ss., une précaution visant les prêtres judéens que la destruction des *bâmôth*, réclamée par la législation nouvelle, allait priver de leurs ressources, et sont d'avis que la mesure attribuée à Josias fut prise en exécution de la disposition deutéronomique. Il n'y a rien de moins plausible que cela. Il n'y a pas, au ch. XVIII du Deutéronome, l'ombre d'une allusion aux prêtres des *bâmôth*. Dillmann fait très justement observer que jamais le législateur n'aurait, en principe, proclamé l'égalité de ces derniers avec leurs frères; qu'il n'aurait point pu compter, avec une aussi entière confiance, sur l'empressement du clergé de Jérusalem à recevoir les nouveaux venus. Notons qu'il est *supposé*, au v. 6, que « le lévite » arrive à Jérusalem, au lieu choisi par Jéhova, *pour y exercer les fonctions sacrées*. Suivant la construction de la phrase l'apodose ne commence pas au v. 7, mais au v. 8 (1). Il s'agit de « lévites » qui quittent spontanément, « dans toute l'ardeur de leur âme », le lieu où ils demeurent, pour venir prendre part à la célébration du culte. Qu'y a-t-il de commun entre ces lévites et les prêtres que Josias *obligea* à venir à Jérusalem et *qui n'y purent point monter à l'autel?*

Les vv. 6-8 du ch. XVIII du Deutéronome font suite très naturellement aux vv. 1-5; c'est le même thème qui fait l'objet de tout le passage. Il y est question des revenus, de l'entretien des ministres sacrés; aux vv. 1-2 il est rappelé que la tribu de Lévi n'a pas d'autre part en Israël que celle de Jéhova; les vv. 3-5 énoncent certaines obligations spéciales à l'égard des ministres du culte, en insistant encore sur le privilège dont le choix divin a investi la tribu lévitique. Les vv. 6-8 disposent que tous les lévites, du moment qu'ils viennent prendre service au temple, ont droit à des parts égales (2). Il est aisé de se rendre compte de la situation supposée en ces versets. Les membres de la tribu vivent dispersés sur le territoire; cependant le service du temple est assuré par la présence régulière d'un personnel suffisant. Celui-ci, nous le savons, était amené à la maison de Jéhova, suivant un système de relais périodiques, par groupes successifs. Les règlements concernant les classes appelées à se relayer au temple, n'embrassaient point la tribu tout entière, sinon il eût été superflu d'insister sur le droit de ceux qui demeuraient au loin; ils ne s'appliquaient qu'aux

(1) Cfr. Dillmann in l.
(2) Curtiss, *Levit. Priests*, p. 45 s.

familles engagées au service actif. Ces familles s'étaient naturellement rapprochées autant que possible de l'endroit où leurs fonctions les appelaient fréquemment; elles devaient être fixées en grand nombre dans la ville sainte elle-même et dans les environs. Le Deut. XVIII, 6 ss., pose en principe que les lévites ayant leur séjour habituel en d'autres villes, pourront toujours, quand ils le voudront, s'engager au service actif du sanctuaire; ceux qui sont en possession ne pourront point les écarter. Certes, il ne faut point interpréter la parole du Deutéronome en ce sens qu'un lévite arrivé de n'importe où, eût pu prétendre à tout moment, sans autre titre que celui de son origine et des prérogatives qui y étaient attachées, en quelque sorte de sa propre autorité, à l'exercice immédiat des fonctions sacrées. Il a le droit de se faire *enrôler*, afin de prendre part à la célébration du culte, quand son tour sera venu, avec la classe dans laquelle ses relations de famille l'auront fait incorporer. Le nouveau venu aura les mêmes droits que ses frères déjà engagés au service. Il est inutile de chercher ici une préparation quelconque au fait raconté II R. XXIII.

Nous avons dit plus haut que « le lévite » de Deut. XVIII, 6 n'est pas le lévite au sens restreint, le simple lévite distingué du prêtre. C'est, en général, le membre de la tribu de Lévi. Il s'en faut, d'autre part, que le passage exprime l'égalité de rang pour tous les membres de la tribu. Ils sont tous aptes à « servir au nom de Jéhova », mais il ne s'ensuit point qu'ils soient tous également aptes à tous les offices. C'est ce que Oort relève à bon droit, bien qu'il professe un avis tout spécial sur le motif de la réserve observée par le Deutéronome. « La promesse du Deutéronome envers tous les lévites est conçue, dit-il, en termes équivoques (nous dirions plutôt *en termes généraux*). Ils peuvent « servir au nom de Jéhova ». Cela renferme-t-il les offices supérieurs, notamment l'offrande des sacrifices? On peut l'en déduire, car cela n'est point exclu; mais la chose n'y est point énoncée. Ailleurs non plus le Deutéronome n'enseigne point que chaque lévite ait droit à cet office. Sans doute, 18, 1 et ailleurs, il est dit que les offrandes à feu (1) sont l'héritage de la tribu entière de Lévi; mais quand, 10, 8, l'élection de Lévi est proclamée, le mot « prêtre » כהן est évité; tout le long du livre, lévites et prêtres lévitiques sont choses parfaitement distinctes (2). Comme fonctions honorables qui font l'objet de la vocation et de la compétence de tous les lévites, sont énumérées celles de porter l'arche, de se tenir devant Jahwe pour le servir, de bénir

(1) Le texte ajoute : (les offrandes à feu) *et la part de Jéhova.*

(2) Comp. ce que nous avons remarqué à ce sujet à la suite de Driver, plus haut, p. 174. Se rappeler également ce qui a été dit sur XVIII, 5, p. 181.

le peuple. Pourquoi le législateur ne mentionne-t-il pas à cette occasion l'offrande des sacrifices (1)? » Nous ne sommes point disposé à souscrire à ce jugement sur l'attitude du Deutéronome; le lecteur a vu plus haut comment nous croyons devoir la caractériser pour notre part. Lorsque le législateur a en vue la tribu dans son ensemble, rien ne devait l'empêcher de lui attribuer l'apanage du sacerdoce considéré même dans ses offices les plus élevés. Ce que Oort a raison de signaler à l'attention, c'est qu'au ch. XVIII, v. 6 s., la généralité de la formule employée (2) ne permet aucune conclusion touchant l'absence de degrés dans la compétence des lévites.

§ 2. *La réforme d'Ézéchiël; son vrai caractère.*

Nous abordons une question à laquelle les discussions actuelles ont donné une importance capitale. La donnée de II R. XXIII, vv. 8 s. a donné lieu à un second rapprochement, intéressant au plus haut point l'histoire du sacerdoce lévitique. Un grand nombre d'auteurs sont d'avis que ce furent les prêtres dépossédés des anciennes *bâmôth*, qui, après l'institution prétendue de l'unité du sanctuaire, devinrent les lévites d'ordre inférieur, distincts des prêtres proprement dits et subordonnés à ces derniers. C'est le prophète Ézéchiël, dans la constitution de l'Israël nouveau qu'il expose dans la dernière partie de sa prophétie, qui aurait été le premier à donner cette organisation à l'ordre sacerdotal. Avant lui, on n'aurait point connu la distinction native, héréditaire, entre prêtres et simples lévites. Le code sacerdotal, où le système ébauché par Ézéchiël est savamment élaboré dans les détails et rapporté à Moïse, dut, dit-on, son origine aux réformes introduites par le prophète de l'exil et ne fut achevé et promulgué qu'assez longtemps après lui. Le passage d'Ézéchiël qui sert de fondement principal à la théorie se lit au ch. XXIV, vv. 6 ss. « ... Tu diras à la rebelle maison d'Israël : ainsi parle le Seigneur Jéhova : Toutes vos abominations dépassent la mesure, maison d'Israël! car vous avez introduit des étrangers, incirconcis de cœur et incirconcis de chair, pour être dans mon sanctuaire, pour le profaner, tandis que vous offrez (3) ma viande, la graisse et le sang; et vous avez violé mon pacte par

(1) l. c. p. 305 s.

(2) Sur la portée des termes en question (les mêmes qui designent l'office sacerdotal au v. 5), vr. p. 174 *not.* 2.

(3) Cornill (*Das Buch des Propheten Ezechiel* 1886) préfère lire בהקריבם *tandis qu'ils présentaient...*, à savoir ces serviteurs étrangers qui auraient donc eu aussi pour fonction d'apporter les offrandes à mettre sur l'autel. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de s'écarter de la leçon du texte massorétique.

toutes vos abominations!... Vous (les) avez établis (1) comme ministres de mon culte dans mon sanctuaire. Ainsi parle le Seigneur Jéhova : nul étranger incirconcis de cœur et incirconcis de chair n'entrera dans mon sanctuaire, de tous les étrangers qui sont au milieu des fils d'Israël. *Mais les lévites qui se sont détournés loin de moi* lorsque Israël se livrait à ses écarts, qui se sont égarés à la suite de leurs idoles, (ceux-là) porteront leur iniquité; ils seront dans mon sanctuaire desservants des postes auprès des portes du temple et desservants du temple. Eux ils tueront l'holocauste et la victime pour le peuple et ils se tiendront devant eux (les fils d'Israël) pour les servir. Parce qu'ils se mirent à leur service devant leurs idoles et qu'ils ont été pour la maison d'Israël un scandale d'iniquité, à cause de cela j'élèverai ma main contre eux, parole du Seigneur Jéhova! et ils porteront leur iniquité. Ils ne se présenteront point devant moi pour exercer en mon honneur le ministère sacerdotal et pour s'approcher des choses saintes..., mais ils porteront leur ignominie et la peine des abominations qu'ils ont commises. Et je ferai d'eux des ministres attachés au service du temple pour tout emploi y afférent et pour tout ce qui devra s'y faire. *Les prêtres lévitiques fils de Sadoq* qui ont veillé au culte de mon sanctuaire alors que les fils d'Israël s'écartaient de moi, ceux-là s'approcheront de moi pour me servir et se tiendront devant moi pour m'offrir la graisse et le sang, parole du Seigneur Jéhova. Ceux-là entreront dans mon sanctuaire, ceux-là s'approcheront de ma table pour me servir », etc...

Dans ce discours, Ézéchiël reproche aux fils d'Israël d'avoir profané le temple en y introduisant des serviteurs étrangers; à l'avenir, il n'en sera plus ainsi, nul étranger ne mettra plus le pied dans le sanctuaire! Les offices qui avaient été confiés à des incirconcis seront désormais remplis par des membres de la tribu de Lévi. Les lévites qui se sont mis au service du peuple dans l'idolâtrie seront ainsi dégradés; en punition de leur conduite coupable ils ne pourront plus exercer le ministère sacerdotal, mais seront chargés comme portiers, abatteurs des victimes, etc., des emplois inférieurs au service du peuple. Seuls les fils de Sadoq resteront prêtres au service de Jéhova. Antérieurement à la mesure dont Ézéchiël prend l'initiative, tous les lévites, dit-on, fils de Sadoq ou autres, devaient être prêtres; sinon l'interdiction des offices sacerdotaux n'aurait point constitué pour les coupables une déchéance et un châtiment. Leur subordination, dans une condition inférieure, aux prêtres fils de Sadoq, marque la première origine de la distinction entre prêtres et lévites; car le prophète, en dehors des lé-

(1) Cornill : ותשימום, ce qui dans tous les cas exprime certainement le sens.

vites dont il parle et qui comprennent les anciens prêtres dégradés et les fils de Sadoq seuls maintenus au rang de prêtres, ne connaît pas d'autres employés au temple que les incirconcis dont la présence constituait un abus et qu'il en exclut pour l'avenir. — Le sens du passage, dit Stade, échappe à toute méprise, si tenté que l'on pourrait être de s'y méprendre (1).

Il convient, d'autre part, de ne pas oublier que les méprises sont plus aisées et plus fréquentes touchant les textes qui ont l'air plus clairs. Les apparences peuvent tromper. Soyons donc sur nos gardes et examinons de près.

Car tout n'est pas également lumineux dans le passage que nous avons mis sous les yeux du lecteur. Une question que l'on se pose tout d'abord est celle de savoir quelle était la situation *légale* qu'Ézéchiël suppose antérieurement à sa réforme? *De fait,* il reproche à la maison rebelle d'Israël d'avoir introduit des étrangers au service du temple; on admet généralement qu'il est fait allusion ici aux « Nethînîm », probablement des descendants des Gibéonites dont la tradition rapportait les privilèges ou les charges à l'égard du sanctuaire, à l'époque même de l'établissement du peuple dans le pays de Canaän. L'intrusion de ces étrangers, du moins dans la mesure où le prophète accuse ses compatriotes de l'avoir permise ou organisée, est stigmatisée comme un crime de lèse-majesté divine, comme une violation du pacte avec Dieu. Mais *de droit,* à qui Ézéchiël suppose-t-il que les fonctions abusivement remplies par ces étrangers, auraient dû être confiées? Il n'y a que deux hypothèses possibles: ou bien à des Israélites laïques, ou bien à des membres de la tribu de Lévi. Or, il est certain que la première hypothèse n'est pas celle d'Ézéchiël; les termes dans lequels il réprouve l'immixtion des incirconcis ne laissent pas de place non plus à des laïques quelconques; en admettant les étrangers aux emplois en question, la maison d'Israël les a établis, virtuellement, comme « ministres du culte divin dans le sanctuaire » : לשמרי משמרתי במקדשי (v. 8). Cette formule exprime des fonctions qui ne conviennent qu'aux membres de la tribu de Lévi. C'est pour avoir exercé fidèlement le ministère « du culte du sanctuaire » (שמרו את־משמרת מקדשי) (v. 15), que les fils de Sadoq sont loués. Ézéchiël suppose donc manifestement que les fonctions dont l'attribution à des étrangers était une abomination, une souillure, une transgression de l'alliance, auraient dû être, conformément aux termes de l'alliance, remplies par des membres de la tribu de Lévi. A présent se pose la question de savoir si, au sens du pro-

(1) *G. V. I.*, II, p. 52.

phète, tous les membres de la tribu de Lévi avaient les mêmes obligations relativement aux diverses fonctions qui étaient de la compétence du clergé? N'y avait-il pas une distinction réservant les fonctions les plus élevées, celle notamment d'officier à l'autel et d'offrir les sacrifices, à une classe privilégiée, et dispensant ceux qui appartenaient à cette classe des emplois d'ordre inférieur? Il faut répondre affirmativement à cette question, sous peine d'enlever toute signification au discours d'Ézéchiël. Notons que le châtiment qu'il inflige aux membres en cause de la tribu de Lévi n'est pas énoncé, dès l'abord, sous forme négative; ce n'est pas la privation du droit d'approcher de l'autel qui constitue l'élément principal, positif, de la peine qu'ils encourent : « Mais les lévites qui se sont écartés de moi... porteront le poids de leur faute : *ils seront dans mon sanctuaire desservants des postes aux portes du temple et desservants du temple; ils immoleront l'holocauste et la victime pour le peuple et ils se tiendront devant les fils d'Israël pour les servir.* Parce qu'ils se sont mis à leur service devant leurs idoles... je lèverai la main contre eux et ils porteront leur faute. » L'interdiction de monter à l'autel est énoncée ensuite comme conséquence de la mesure proclamée aux vv. 10-12, puis au v. 14 il est encore répété avec insistance que ces prêtres seront désormais attachés au service (matériel) de la maison. Mais si le fait d'être astreints désormais à la garde des portes, au service matériel du temple, à l'office d'abatteurs des victimes, constituait une dégradation pour les prêtres coupables, il faut bien que de droit, jusque-là, ils aient occupé une position plus haute; que de droit ces emplois ne leur aient jamais incombé; sinon, dirons-nous à notre tour, la mesure n'aurait pas eu à leur égard le caractère d'un châtiment, comme Ézéchiël suppose manifestement qu'elle l'a, de sa nature même.

Le point essentiel dans l'observation que nous venons de présenter, c'est que la peine infligée aux prêtres infidèles consiste formellement dans leur dégradation au rang de portiers, de desservants de « la maison », de ministres au service du peuple. Nous le répétons, le châtiment est là, abstraction faite de la défense de monter à l'autel; et la preuve irrécusable, c'est qu'après l'annonce du châtiment au v. 10, le verset 11 en expose la nature sans parler de l'interdiction d'offrir les sacrifices, et que le motif de la mesure formulée au v. 11 est encore répété au v. 12 avant la mention de cette défense. Les vv. 10-12 forment un dispositif complet renfermant l'intimation solennelle, l'énoncé et la justification deux fois répétée de la mesure prise contre les lévites coupables. Sans doute au v. 13 le prophète ajoute que les prêtres ainsi dégradés ne s'approcheront plus de Jéhova pour exercer leurs

fonctions sacerdotales, mais il est clair que la privation de ce droit n'est présentée ici que comme le corollaire immédiat et naturel, ou si l'on veut comme l'aspect négatif de la peine prononcée au v. 11. Pour Ézéchiël ces deux choses sont équivalentes : d'être astreint au service de gardien des portes..., et de n'avoir plus le droit de monter à l'autel. La preuve encore une fois, outre celle que nous venons de signaler dans l'enchaînement des vv. 10-12, c'est qu'au v. 14 la proclamation de la déchéance est résumée en cette conclusion positive : « et je les établirai comme ministres du culte de « la maison », pour tous les emplois qui y sont attachés et pour tout ce qui s'y fera ». — Or, comme nous l'avons remarqué plus haut, le prophète considérait sans aucun doute ces emplois comme revenant *de droit* à des membres de la tribu de Lévi; l'histoire préexilienne atteste d'ailleurs que les fonctions de gardiens des portes, p. e., avaient toujours été confiées à des membres du clergé; sous le règne de Joas, nous l'avons entendu, les portiers sont apppelés « prêtres »; sous celui de Josias, ils sont associés au grand prêtre et aux prêtres de second ordre dans une même énumération (II R. XXIII, 4). Le discours d'Ézéchiël suppose donc, tout au moins en théorie, l'existence de deux catégories bien distinctes de ministres du culte au sein de la tribu de Lévi; l'une comprenant les lévites auxquels les emplois inférieurs revenaient de droit; l'autre comprenant ceux qui, de droit, n'étaient point astreints à ces emplois, puisque l'obligation de les exercer désormais constituait pour eux une déchéance et un châtiment.

Il est très probable que le prophète, en proclamant la destitution des prêtres qui s'étaient mis au service d'Israël dans son idolâtrie, aura songé aux prêtres des *bâmôth* que Josias avait réunis à Jérusalem de toutes les villes de Juda; mais les termes mêmes dans lesquels il s'exprime nous défendent de rapporter à son initiative la première origine de la distinction entre prêtres et lévites.

Au ch. XLVIII, v. 11, Ézéchiël parle de l'héritage qui sera réservé aux prêtres dans le territoire de l'Israël nouveau; cette portion, dit-il, « appartiendra aux prêtres sacrés (1), fils de Sadoq, qui ont été fidèles à mon culte, qui ne se sont point égarés lorsque Israël s'égarait, comme l'ont fait les lévites ». Ici les prêtres sont nettement distingués des lévites; la répartition du terrain entre les deux groupes (9-12, 13-14) montre que la distinction est parfaitement arrêtée et complète, radicale. Mais n'est-il pas manifestement rappelé en cet endroit que *les lévites* ne sont autres que les prêtres dégradés de XLIV, 10 ss.? Oui.

(1) LXX; — מקדשים au lieu de מקדש cfr. Cornill, Smend.

Et que faut-il en conclure? Non pas qu'avant Ézéchiël il n'y avait point de lévites en dehors de l'ordre sacerdotal proprement dit. Contre une pareille interprétation le discours même du ch. XLIV proteste. D'ailleurs, si la mesure exposée en ce dernier passage avait eu pour objet de créer la distinction inconnue auparavant, le prophète n'aurait point pu parler au ch. XLVIII, v. 11 de *prêtres* opposés comme tels aux *lévites;* car les prêtres sadoquides eux-mêmes, d'après le prophète, étaient et restaient lévites (XLIV, 15); les dénominations employées au v. 11 devaient avoir un sens spécial, bien déterminé par la tradition, pour qu'Ézéchiël pût s'en servir comme il le fait en cet endroit. Déjà avant le discours du ch. XLIV, Ézéchiël ne connaît d'autres prêtres attachés au ministère de l'autel, dans le sanctuaire dont le plan lui est révélé dans ses visions extatiques, que les fils de Sadoq (XL, 46, XLIII, 19); et à l'endroit cité du chap. XL il mentionne déjà, à côté de ces fils de Sadoq, une autre catégorie de ministres sacrés employés aux offices plus bas (v. 45). Ici le prophète suppose la distinction connue et admise de tout le monde; elle trouve son expression dans une terminologie technique qui n'a pas besoin d'être expliquée et qui, dans sa tournure concise, offre la marque évidente d'une institution déjà parfaitement établie et depuis longtemps en vigueur : il y a les ministres *chargés du service de la maison,* שמרי משמרת הבית; et ceux *chargés du service de l'autel* שמרי משמרת המזבח. Les mots hébreux ont une signification si bien spécialisée par l'application qui en est faite à l'institution en vue, qu'il est impossible de les traduire exactement. Ézéchiël fait de ces formules un usage constant; c'est la langue du temple de Jérusalem qu'il parle. « Le service de la maison », « le service de l'autel » : ces simples indications, dont la portée très complexe est supposée suffisamment comprise de tout le monde, servent de base à un groupement de deux classes de ministres du culte que personne parmi le public d'Ézéchiël ne sera tenté de confondre. Remarquons qu'en ce passage l'identité des prêtres sacrificateurs avec les fils de Sadoq n'est énoncée qu'après coup, dans une notice supplémentaire v. 46[b]; mais le cadre dans lequel ces fils de Sadoq sont placés, le principe même de l'organisation de la tribu en deux catégories de membres, ne sont point présentés par Ézéchiël comme d'institution nouvelle. La disposition même du temple, conçue d'après le plan du temple de Salomon, y est adaptée sans que rien trahisse à cet égard une innovation quelconque. Au ch. XL, v. 45, les ministres inférieurs sont nommés *prêtres,* comme les portiers de l'époque de Joas sont nommés prêtres dans le livre des Rois; d'autre part, les fils de Sadoq au v. 46 nous sont présentés comme *fils de Lévi.* Au ch. XLIII, v. 19 encore, l'origine lévitique des fils de

Sadoq est rappelée; il en est de même au ch. XLIV, v. 15. Malgré cela au ch. XLVIII, comme nous le faisions remarquer tout à l'heure, les dénominations de *prêtres* et de *lévites* se présentent dans une acception tout à fait spéciale, la première équivalant à celle de prêtres de premier rang, chargés du service de l'autel; la seconde à celle de prêtres de second rang, chargés du ministère de la maison. Ici, encore une fois, nous sommes en présence d'une terminologie consacrée par une tradition déjà établie.

Mais nous n'avons point répondu à la question formulée tout à l'heure. Si Ézéchiël suppose déjà reconnue en droit l'organisation de la tribu lévitique en deux classes, comment se fait-il que dans son systèmes *les lévites* sont purement et simplement les anciens prêtres idolâtres, destitués de leurs fonctions sacerdotales (XLVIII, 11, coll. XLIV, 10 ss.)? Nous avons déjà insinué la solution que nous croyons la seule conforme aux données de l'apocalypse ézéchiélienne : *la forme, l'idée* de l'organisation à donner au personnel du culte est empruntée par Ézéchiël aux institutions existantes; mais *la matière* est de lui. Le clergé du temple est divisé en deux grandes corporations; l'une a dans ses attributions le ministère de l'autel, l'autre les offices inférieurs : ce principe n'est pas introduit par Ézéchiël, il est au contraire manifestement supposé dans tous les endroits où le prophète parle des ministres du culte et notamment au ch. XLIV. Mais *qui* seront les prêtres appelés à offrir les sacrifices? *qui* seront les simples lévites gardiens des entrées du temple, abatteurs des victimes? Dans le culte réformé dont le prophète nous trace le tableau grandiose et mystérieux, la répartition des fonctions sacrées aura une signification morale; c'est la dignité, le mérite, la sainteté des ministres qui servira de base à l'organisation hiérarchique. Le souvenir des infidélités d'un grand nombre de prêtres était encore présent à toutes les mémoires; les bâmôth avaient vu les membres de la tribu de Lévi offrir aux faux dieux un encens idolâtre. Ces défections fournissent à Ézéchiël un trait important, sur lequel il revient avec plus ou moins d'insistance à plusieurs reprises, de son rituel idéalisé; les prêtres appelés à s'approcher de l'autel seront ceux qui restèrent fidèles au milieu de l'apostasie de la maison d'Israël et qui sont désignés comme *fils de Sadoq;* les ministres d'ordre inférieur seront ces prêtres, ces lévites, qui ont prêté aux Israélites coupables le concours sacrilège de leur ministère. La vocation au service de l'autel, l'obligation de rester au service de « la maison », deviennent une récompense et un châtiment de signification morale, indépendamment de tout titre généalogique.

Ce dispositif, disions-nous, porte un cachet d'idéal pur et simple,

malgré les traits historiques qui lui servent de cadre ou de motif. Ézéchiël, lui-même n'eut jamais l'intention de l'imposer comme un règlement positif et pratique. Cette manière d'envisager l'idée développée par le prophète n'a rien que d'absolument conforme au caractère général de la seconde partie de son livre, dans laquelle il expose le rituel qui lui fut dicté dans ses extases.

Sans doute le temple qu'il décrit, avec toutes les mesures et dans tous les détails que comporte un plan architectural, est modelé dans les grandes lignes sur le temple de Salomon ; mais il suffit de se rappeler le fleuve purifiant qui sort du sanctuaire (XLVII), pour être édifié sur la nature du tableau. Les tribus d'Israël sont une réalité historique : mais qu'on lise le chap. XLVIII sur la division de la terre entre les diverses tribus avec le territoire réservé aux prêtres, lévites, prince, sanctuaire, ville, etc., et l'on verra avec quelle liberté Ézéchiël mettait en œuvre les éléments fournis par l'histoire pour donner un corps à ses visions. Il faudrait être d'une bonne volonté extrême et prêter au prophète une bonne dose de simplicité, pour s'imaginer que son « prince » nébuleux est une réalité voulue par lui. Nous laissons cette exégèse à ceux qui y trouvent plaisir. Maybaum admet, dit-il, que dans la description qu'Ézéchiël nous offre, il y a bien des points touchant lesquels il aurait lui-même concédé « que la chose pouvait être ainsi et aussi autrement » ; il admet qu'il faut faire la part de l'imagination débordante ; mais il n'en serait pas moins hors de question que le prophète aurait cru à la possibilité de la mise en pratique de sa constitution théocratique, qu'il aurait positivement composé celle-ci dans l'intention qu'elle servît de règle lors de la restauration de l'État et du culte. L'auteur en trouve la preuve dans le soin avec lequel sont indiquées, dans le plan du futur temple et de ses diverses parties, les mesures au sujet desquelles le prophète commande une scrupuleuse observation des données qu'il expose ; il en trouve une preuve de même genre dans l'énumération détaillée des anciens poids et mesures (1). Comme si, au chap. XLVIII, Ézéchiël ne mettait pas le même soin à indiquer les mesures des lots qui seront attribués aux tribus, aux prêtres, aux lévites, à la ville et à sa banlieue, etc. ! et comme s'il n'insistait pas ailleurs (XLV, 8 s.) sur l'inviolabilité absolue de ces dispositions, dont le caractère définitif se trouve en outre garanti par la défense faite aux lévites et aux prêtres de rien aliéner de la part qui leur est assignée (XLVIII, 14) !

De même que pour tracer le cadre de son tableau idéal, Ézéchiël

(1) *Entwickel. des altt. Priest*, p. 41.

s'inspire naturellement dans une certaine mesure de la tradition historique, de même pour le remplir il emprunte en grande partie ses matériaux à la législation existante. Son rituel n'est pas un code original. Ici encore la réalité et l'imagination se coudoient et s'entremêlent d'une manière significative. Que l'on compare et qu'on essaie d'harmoniser à ce point de vue les dispositions touchant les sources de subsistance des prêtres et leur situation vis-à-vis des autres tribus, XLIV, 28-30, XLV, 1 ss., XLVIII, 8 ss.; il est facile de discerner ce qui vient d'Ézéchiël et ce qui vient d'ailleurs. *Le principe* est clairement énoncé : les prêtres n'ont pas d'héritage en Israël, parce que Jéhova est leur héritage. Dans la législation sacerdotale, ce principe est appliqué d'une façon très naturelle et très conséquente : la tribu de Lévi vit dispersée parmi la nation, elle n'a pas de territoire propre. Chez Ézéchiël il n'en est pas ainsi; la tribu de Lévi a son territoire spécial à l'égal des autres tribus; seulement ce territoire est la part de Jéhova! voilà comment Ézéchiël entend que les prêtres n'auront point d'héritage ni de possession en Israël, parce que Jéhova est leur héritage et leur possession (XLIV, 28).

Au chap. XLIV, v. 7 s. le prophète en appelle explicitement au pacte de Jéhova avec Israël relativement à la célébration de son culte, aux préceptes dont l'observation doit assurer le respect des choses saintes. Là où le rituel ézéchiélien entre en contact avec le code sacerdotal, il n'est pas difficile de reconnaître que c'est de ce côté-ci que se trouve la priorité. Cela ressort tout d'abord d'une manière générale de l'ensemble de la prophétie à partir du ch. XL. Dans la description du temple, XL-XLII, le prophète mentionne une foule de dispositions dont il s'abstient d'indiquer le but; on ne conçoit point que ce plan détaillé ait été élaboré et exposé sans que l'auteur et ceux à qui il s'adressait eussent connaissance d'un rituel également détaillé auquel le temple décrit pût correspondre. Lorsque Ézéchiël ajoute quelques mots sur la destination de telle ou telle partie de l'édifice ou sur l'accomplissement de certains actes du culte, il le fait encore en termes qui supposent une organisation très bien connue XL, 38 ss., 44 ss; XLII, 13 (coll. XLIV, 19); XLIII, 18-27; dans ce dernier verset nous trouverons un renvoi implicite au rituel existant. Dans le passage XLIV, 17 ss., relatif aux obligations spéciales des prêtres, nous remarquons les vv. 23, 24 : les règlements sur la distinction du pur et de l'impur sont à trouver ailleurs; le v. 26 ne juge pas nécessaire de dire, fût-ce par un mot, comment le prêtre doit être purifié, ni le v. 27 ce qu'il doit offrir; l'énumération que nous lisons au v. 30 est très sommaire, pas un mot des dîmes; si le v. 31 était autre chose qu'un

emprunt fait à un code existant, il serait venu après le v. 25 ou 27. Au chap. XLII, v. 14 Ézéchiël n'avait pas cru devoir dire ce qu'il entendait par les vêtements sacerdotaux; s'il est plus explicite XLIV, 17, ce n'est pas la nouveauté du précepte qui en est cause. Les sacrifices à offrir aux différents jours de fête sont une matière que le prophète n'éprouve aucun besoin de traiter en détail XLV, 17. Au chap. XLIII, 21, nous lisons que la victime immolée pour *le péché* doit être brûlée en un endroit spécial de l'édifice hors du sanctuaire : c'est le taureau qui a été offert à l'occasion de la consécration de l'autel; au chap. XLIV, 29 au contraire, il est rappelé que les prêtres doivent consommer la viande des victimes offertes pour *le péché,* pour la coulpe, etc. Ézéchiël ne s'explique pas sur la différence que présentent ces prescriptions. La raison de cette différence nous est donnée ailleurs; il résulte en effet de l'ensemble des règlements sacerdotaux sur la matière, notamment Lév. VI-VII, que la victime offerte pour le péché, dans les cas où son sang servait à l'expiation ou à la purification des choses saintes, devait être consumée tout entière par le feu; — qu'elle devait être consommée par les prêtres dans les autres cas.

Au chap. XLV, vv. 17 ss., le prophète expose sommairement les obligations qui incombent au prince en vue des solennités du culte. Ce n'est pas le but d'Ézéchiël de nous donner ici rien qui ressemble de près ou de loin à un code pratique. Il se borne à quelques indications dans lesquelles le manque d'originalité se montre d'une manière palpable. Ainsi il n'est pas accordé une simple mention à la fête des Semaines entre celles des Azymes (21-24) et des Tabernacles (25); comme Cornill le fait très justement remarquer, la fête des Semaines est sacrifiée au parallélisme entre les deux moitiés de l'année. Ce procédé ne trahit-il pas à l'évidence l'absence de tout souci de législation? Au v. 21 le texte prête à un rapprochement instructif avec le livre des Nombres : בראשון בחמשה עשר יום יהיה לכם הפסח חג שבעת ימים מצות תכלי; ce qu'il faut traduire : « Au premier (mois), le quinzième jour du mois, il y aura pour vous la Pâque, solennité; pendant sept jours vous mangerez des azymes ». Outre que la construction הפסח הג ne satisfait point, on remarquera que la célébration des Azymes sert ici à expliquer le concept de la Pâque, qui en est pourtant distincte. Le passage d'Ézéchiël rappelle Num. XXVIII, 16, 17, où nous lisons en termes plus complets et plus précis : ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח ליהוה ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג שבעת ימים מצות יאכל : *Au premier mois, le 14e jour du mois, il y aura Pesah* en l'honneur de Jéhova; et le 15e jour de ce mois *solennité : pendant sept jours on mangera des azymes.*

*
* *

Puisque nous sommes engagé dans la question du rapport à établir entre Ézéchiël et le code sacerdotal, il ne sera pas inutile de dire quelques mots du ch. XLVI, 17, où il est question de *l'année de la libération* שנת הדרור comme d'une institution établie; ici le rapprochement avec le Lévitique est décisif. En cet endroit, Ézéchiël dit que si le prince accorde de son domaine un don à l'un de ses fils, celui-ci pourra le garder comme bien héréditaire; que si le don est fait à un serviteur, il n'aura pas le caractère d'une cession perpétuelle : la terre concédée retournera au prince en *l'année de la libération,* elle n'appartiendra au donataire que jusqu'à cette époque עד שנת הדרור.

De quelle année, de quelle époque s'agit-il ici? Le terme *derôr,* dit Smend, signifie *libération;* il en appelle à Isaïe LXI, 1; de même d'après Jér. XXXIV, 14-15, *derôr* signifie la libération des esclaves en la 7e année. D'après l'Exode, en effet, XXI, 2, ainsi que d'après Deut. XV, 12, l'esclave hébreu vendu à un maître ne pouvait être retenu contre son gré que pendant six ans; il recouvrait sa liberté en la 7e, c'est-à-dire en la 7e année comptée à partir de l'entrée en service de l'esclave en question. — D'autre part, le Lévitique parle d'une année fixe, l'année du jubilé, revenant périodiquement tous les 50 ans pour tout le pays, en laquelle les biens domaniaux retournaient aux propriétaires *et chacun dans sa famille* (XXV, 10). En cette année, comme il est disposé aux vv. 39 ss., l'Hébreu qui s'était engagé au service d'un autre, contraint par le besoin, recouvrait sa liberté. Au v. 10 le Lévitique dit que la 50e année « doit être sanctifiée par la proclamation de *la libération* (דרור) pour tous les habitants du pays ». — La question est de savoir si Ézéchiël en parlant de l'année du *derôr* a en vue la 7e année d'Ex. XXI, 2, Deut. XV, 12, Jér. XXXIV, 14-15, ou bien la 50e dont il s'agit dans le Lévitique.

Smend est d'avis qu'Ézéchiël ne songe pas à l'année jubilaire, parce que, dit-il, il ne l'aurait pas, sans doute, appelée שנת הדרור. Pourquoi pas? Toute la raison que l'exégète en donne, c'est que *derôr* signifie *libération;* que c'est le terme en usage pour signifier *la libération des esclaves;* que notamment chez Jérémie il est employé pour signifier *cette libération.* Il faut donc admettre, conclut-il, qu'Ézéchiël, contemporain de Jérémie, aura entendu par la שנת הדרור, la 7e année de l'Exode et du Deutéronome, et non pas la 50e année du Lévitique. — On a de la peine à saisir la portée de l'argumentation. Admettons que *derôr* signifie « libération », et plus spécialement encore *libération des esclaves.* Pourquoi la 50e année, l'année jubilaire du Lévi-

tique, n'aurait-elle pu être appelée l'année de la libération? Le Lévitique n'établit-il pas qu'en l'année du jubilé la « libération » ou le *derôr* devait être proclamé pour tous les habitants du pays? N'établit-il pas qu'en l'année du jubilé *tous les esclaves hébreux qui s'étaient engagés au service d'un maître recouvraient leur liberté?* Il n'en faut pas plus pour que l'année du jubilé pût parfaitement s'appeler שׁ׳ הדור, en admettant même le sens étroit que Smend attribue au mot *derôr* et qui en aucun cas ne trouve d'application précise dans le texte en cause du prophète Ézéchiël. On nous fait remarquer qu'Ézéchiël est contemporain de Jérémie; il faut donc que chez Ézéchiël *l'année de la libération* soit la 7e année, puisque Jérémie appelle *derôr* la libération de l'esclave en la 7e année de son service! Mais le petit code lévitique (XVII ss.), d'après l'école dont Smend fait partie, eut son origine dans l'entourage même d'Ézéchiël; tous sont d'accord à reconnaître que le même esprit anime les derniers chapitres d'Ézéchiël et les ch. XVII ss. du Lévitique; ne serait-ce donc pas plutôt d'après ceux-ci qu'il faudrait interpréter Ézéchiël? Au reste, Jérémie ne parle pas de *l'année* de la libération : שׁ׳ הדרור; il s'agit chez ce prophète de la septième année de service relativement à la date de l'engagement pour chaque esclave en particulier, et non pas d'une année fixée uniformément pour tout le pays, comme c'est le cas chez Ézéchiël et aussi pour le *derôr* dont parle le Lévitique. A tous les points de vue les rapprochements établis par Smend sont contraires aux textes. Pour Jérémie *derôr* signifie formellement la libération des esclaves, mais Ézéchiël appelle שׁ׳ הדרור l'année *en laquelle les propriétés retournent aux familles;* donc pour lui *derôr* ne signifie pas ici, d'une manière formelle, la libération des esclaves; il emploie l'expression « année de la libération » tout au moins en un sens plus large.

Il est de la dernière évidence qu'Ézéchiël ne peut avoir en vue que la 50e année, l'année jubilaire du Lévitique. En effet 1° Ézéchiël parle d'un terme qu'il suppose connu; il s'agit donc d'une année dont le retour était déterminé par la Loi; 2° c'était une année revenant périodiquement pour tout le pays; cela résulte de la manière dont Ézéchiël la désigne; c'est une année solennelle שׁנת הדרור. Le prophète est censé indiquer la date même à laquelle le fond devra retourner au prince; si cette date n'avait eu d'autre détermination que celle d'une période relative à l'acte de donation, c'eût été une tautologie puérile de dire que la propriété devait être restituée en l'année de la restitution! L'année du *derôr* est une année commune, un terme fixé d'une façon absolue pour tout le monde à la fois. D'où il suit que l'année visée par Ézéchiël a un tout autre caractère, est d'une tout autre nature

que le terme fixé par l'Exode et le Deutéronome pour la libération des esclaves hébreux. 3° Il ne s'agit certainement pas non plus de l'année sabbatique qui revenait périodiquement de sept en sept ans. Celle-ci était instituée en vue de tout autre chose et n'avait aucun rapport avec le retour des biens domaniaux à leurs anciens propriétaires; à aucun titre elle ne se prêtait à l'appellation de שׁ׳ הדרור. — Il ne reste que l'année du jubilé et celle-ci remplit toutes les conditions; elle s'appelle à bon droit שׁ׳ הדרור, comme nous l'avons constaté plus haut. C'était une année célébrée périodiquement dans toute l'étendue du territoire. D'après le Lévitique lui-même elle marquait non seulement le terme du service des esclaves hébreux, mais encore celui du retour des propriétés, de façon qu'à ce point de vue aussi elle répond parfaitement aux exigences du texte d'Ézéchiël. C'est donc sans le moindre doute cette année-là que le prophète a en vue; et, pour reprendre une parole de Kuenen à l'adresse de Curtiss, nous pouvons dire que ceux qui sont empêchés par leurs systèmes de reconnaître cela, sont à plaindre. — Au premier abord, du reste, il devait paraître invraisemblable qu'Ézéchiël eût conçu l'étrange disposition consistant à faire retourner au prince, *après un terme de sept ans*, ou à la fin *de la période septennale* pendant laquelle elles auraient eu lieu, les concessions de propriété foncière accordées aux serviteurs. Des actes de ce genre ne s'accommodent point, de leur nature, d'une période aussi restreinte.

*
* *

Mais nous voici entraînés bien loin des prêtres et des lévites. Nous aurions pu nous abstenir de toutes ces considérations qui n'ont avec notre sujet qu'un rapport indirect, s'il n'y avait eu intérêt à montrer l'harmonie entre les vues que nous avons exprimées touchant le véritable caractère de la réforme soi-disant introduite par Ézéchiël dans le personnel du temple et les autres éléments de son rituel. En réalité, pour démontrer l'antériorité des institutions sacerdotales, nous n'avions qu'à comparer les mesures proclamées par le prophète de l'exil touchant le droit désormais exclusif des fils de Sadoq, avec les dispositions de la Loi. Ézéchiël exclut du sacerdoce tous les prêtres qui n'appartiennent pas au groupe des « fils de Sadoq »; il les dégrade au rang de lévites subalternes; d'après les critiques dont nous examinons la théorie, ces anciens prêtres dégradés seraient les lévites du code sacerdotal. Il est impossible qu'il en soit ainsi. Le code sacerdotal, à côté et en dehors des lévites, attribue le ministère sacerdotal à tous les descendants d'Aaron, et dès le début il partage la race d'Aa-

ron en deux branches, celle d'Éléazar et celle d'Ithamar (Num. III). En divisant, dès l'époque mosaïque, la famille d'Aaron en deux branches, le code sacerdotal témoigne qu'il est complètement étranger à la restriction formulée par Ézéchiël. En vertu des dispositions de la Loi, il devrait être admis en principe qu'en dehors des simples lévites, bien d'autres que les « fils de Sadoq » avaient accès au sacerdoce. En vertu des dispositions d'Ézéchiël au contraire, « les fils de Sadoq » seuls y auraient eu accès, les simples lévites n'auraient été autres que tous les anciens prêtres distincts des « fils de Sadoq »! Il n'est rien de plus incompatible avec l'institution du code sacerdotal. Il n'y aurait eu rien de plus contraire au principe même de l'institution d'Ézéchiël que la manière dont la Loi aurait consacré les droits des « Sadoquides ». Reconnaître deux branches sacerdotales remontant à l'époque mosaïque, n'était-ce pas supprimer le titre même de ces derniers? Comment en serait-on venu à s'imaginer que « les fils de Sadoq » représentaient *deux* lignées issues d'Aaron? Pourquoi cette *double* lignée, à seule fin de faire remonter le sacerdoce de Sadoq à Moïse? C'eût été d'une absurdité flagrante. Le code sacerdotal ne représente évidemment pas la mise en système de l'exclusivisme d'Ézéchiël; le premier est plus large que l'autre. Il est donc impossible d'identifier les prêtres dégradés d'Ézéchiël avec les lévites du code sacerdotal. Ces observations sont d'autant mieux fondées, que dans les documents préexiliens Éléazar est parfaitement connu comme fils et successeur d'Aaron; Sadoq ne pouvait être, même aux yeux d'Ézéchiël, qu'un descendant d'Éléazar (1).

De tout ceci il résulte une fois de plus qu'il n'y a qu'un moyen d'interpréter la réforme du prophète. Ce n'est pas une réforme pratique, mais d'ordre purement idéal. Le principe de l'organisation du personnel du culte, la distinction fondamentale entre prêtres et lévites, constituent le cadre fourni par les institutions existantes. Ézéchiël met cette donnée en œuvre uniquement à l'effet d'accentuer le caractère de sainteté qui régnera, qui dominera tout, dans le temple et son culte tels qu'il les contemple dans ses visions. Plus d'étrangers au sanctuaire! Plus d'autres prêtres à l'autel que ceux qui ne se sont point souillés au culte des idoles! Quant aux prêtres dont la tradition rapportait les infidélités, ce seront *eux* désormais qui feront l'office de

(1) Schürer (II 188, citant Wellh. *Die Pharisäer u. d. Sadducäer*, p. 48), admet qu'outre les Sadoquides, il est supposé par « le Chroniste » que d'autres avaient le privilège du sacerdoce (Ithamar) : « Man hat also anzunehmen dass die Theorie Ezechiels zwar in der Hauptsache aber doch nicht rein durchgedrungen ist ». — Mais la *Hauptsache* consistait précisément dans le privilège exclusif des Sadoquides!

lévites; ils n'auront plus qu'à monter la garde aux portes et à veiller au service de la maison. Si l'on nous demande ce que devenaient dans ce système les lévites historiques, ceux dont parlait la Loi, nous répondons que la nature de la théorie d'Ézéchiël le dispensait d'en tenir compte et les protégeait eux-mêmes contre toute conséquence désagréable; de même, par exemple, qu'Ézéchiël pouvait passer la fêtes des Semaines sous silence et sembler ignorer l'existence d'un chef de la hiérarchie sacerdotale, sans les compromettre en aucune façon.

*
* *

Par le côté plastique et le détail de ses descriptions, par son air de programme étudié et minutieusement élaboré, l'apocalypse du prêtre Ézéchiël se distingue nettement des tableaux prophétiques de l'Israël futur que nous offrent d'autres pages de l'Ancien Testament. Mais en somme, et au point de vue des réalisations d'ordre pratique ou matériel, ses oracles sur la constitution du clergé n'ont point un caractère essentiellement différent de la parole d'*Isaïe* LXI, 6, annonçant que les étrangers, en ces temps-là, feront, au service d'Israël, les pasteurs, les laboureurs et les vignerons; tandis que les Israëlites eux-mêmes s'appelleront « les prêtres de Jéhova », « les ministres de notre Dieu », vivant de la substance des nations et se parant de leur gloire. Ou encore de cette autre prédiction du même livre, LXVI, 21, où Jéhova proclame qu'il se choisira aussi des prêtres dans les rangs des gentils convertis à sa loi.

En ce dernier passage la construction de la phrase a donné lieu à des discussions qui seraient intéressantes pour notre sujet si l'on pouvait espérer les voir aboutir à un résultat certain. Dans le texte massorétique nous lisons : « Et parmi eux aussi je m'en choisirai לְכֹהֲנִים לְלֵוִיִּם ». Ces paroles ont été diversement interprétées. Baudissin, p. e, traduirait, en supposant la vocalisation massorétique : « ... je m'en adjoindrai (à associer) *aux prêtres, aux lévites* »; les *lévites* se trouveraient mis ici en apposition aux *prêtres* de sorte que le sens serait : « d'entre les gentils aussi je m'en adjoindrai aux prêtres lévites » (1). Mais, suivant la remarque du même auteur, on s'attend plutôt à apprendre comme quoi les élus seront choisis, non pas à qui ils seront associés. Il faudrait donc lire לְכֹהֲנִים לְלֵוִיִּם : (je m'en choisirai) *comme prêtres, comme lévites* (2); Baudissin soupçonne que la vocalisation massorétique pourrait bien dériver à l'origine d'une préoccupa-

(1) *Geschichte des altt. Priest.*, p. 249 s.
(2) Les LXX n'ont pas l'article.

tion sacerdotale (1). Mais en ce cas comprendrait-on encore le terme *lévites* comme une simple apposition explicative au terme *prêtres ?* Est-il croyable que le prophète eût fait dire à Jéhova qu'il se choisirait parmi les gentils des *prêtres lévitiques ?* Dans l'hypothèse, en réalité la seule satisfaisante, que la formule לכהנים ללוים indique le terme direct du choix, il faut absolument, nous semble-t-il, et quoi qu'en dise Baudissin, que *les prêtres* et *les lévites* aient été conçus par le prophète comme deux éléments distincts ; dans ces conditions seulement il était possible de faire abstraction, pour le dernier nom, de sa signification généalogique. D'ailleurs si l'intérêt sacerdotal (où l'amour-propre national) a pu donner lieu à un changement de vocalisation, n'aurait-il pu amener, au besoin, dans le même but, la suppression de la particule copulative entre les deux noms *prêtres* et *lévites* (2)? Grâce à cette suppression les deux termes pouvaient être considérés comme se trouvant en apposition l'un vis-à-vis de l'autre, et moyennant cette interprétation la vocation sacerdotale des gentils était positivement exclue. Il ne manque pas d'auteurs qui voient en notre passage *les prêtres* et *les lévites* mentionnés comme deux catégories distinctes de ministres du culte (3). Klostermann modifie le texte et lit : כהנים ללוים..... « (parmi eux aussi) je me choisirai *des prêtres* (à adjoindre) *aux lévites* » (= aux prêtres lévitiques) (4). La modification ne nous paraît pas justifiée.

§ 3. *La réforme d'Ézéchiël en regard de l'histoire.*

Il s'opéra en réalité pendant l'exil, et peut-être déjà durant les dernières années qui le précédèrent, un travail de réorganisation dans les rangs du personnel du culte ; mais ce ne sont point les visions d'Ézéchiël qui en furent le point de départ ou la règle. Pendant la période des Rois les lévites s'étaient peu à peu élevés ; ils étaient montés en prestige ; leurs fonctions s'étaient notablement élargies ; entre eux et les prêtres la distance était allée diminuant toujours ; si bien que, comme on peut l'inférer sans peine des témoignages qui nous sont parvenus, ils devaient être couramment associés à leurs « frères » qui oc-

(1) Le targum de Jonathan donne la paraphrase : ... je m'en choisirai *au service* des prêtres lévitiques. De même Jos. Kimchi ap. Delitzsch.

(2) La particule est de fait représentée dans plusieurs manuscrits. Il est évident qu'on ne saurait de là rien conclure de certain. Il faut considérer toutefois que la suppression de la particule favorisait l'exégèse tendancieuse des commentaires juifs.

(3) S. Curtiss, *Levitical Priests*, p. 130, 205 ss. ; Delitzsch *Das Buch Jesaia*, 4e Aufl., p. 637 ; Cheyne *The proph. of Isaiah*, t. II, p. 131.

(4) *Deuterojesaja* hebr. u. deutsch mit Anmerkungen. 1893, in h. l.

cupaient un rang supérieur, sous une dénomination commune. Il est possible que la réunion, à Jérusalem, sous le règne de Josias, des prêtres dépossédés des *bâmôth*, fut le premier motif qui provoqua chez les chefs du clergé l'idée de reviser les situations et de rétablir l'harmonie entre la pratique et la Loi; car les ressources ne s'accroissaient point en proportion de l'augmentation des besoins et des exigences à satisfaire. Dans tous les cas un mouvement de ce genre put être occasionné, ou dut être puissamment favorisé, par l'exil. Une fois le culte suspendu, l'obstacle que les positions acquises et la tradition établie opposaient à la réforme, était supprimé, ou tout au moins considérablement aplani. Désormais on pouvait impunément procéder à la réorganisation des cadres sans tenir compte d'autres titres que ceux consacrés par la Loi; on pouvait abolir les privilèges; la seule chose que l'on eût à considérer était le *droit*. Le clergé supérieur avait intérêt à y conformer *les faits;* la perspective de la position qui lui serait faite lors d'une restauration d'un culte à Jérusalem, pouvait ne point paraître très brillante et il importait de prendre des précautions. Les lévites ne manquèrent pas, sans doute, de protester; mais leur résistance, s'exerçant en quelque sorte dans le vide, ne s'appuyant plus sur la réalité effective des services auxquels ils étaient employés, ne pouvant pas en appeler à la Loi, restait nécessairement stérile. L'exemple de Qorah, dont la révolte est racontée dans une relation mêlée dans notre texte à l'histoire de Dathan et Abiram Num. XVI, et qui, phénomène remarquable, n'est point associé à Dathan et Abiram Deut. XI, 6, était bien fait pour les ramener à la raison.

La teneur de la notice du Deutéronome ne saurait toutefois servir à prouver par elle seule, que le récit de la révolte et de la punition des Qorahites est de composition plus récente. Les parties sacerdotales de l'Hexateuque forment un code qui était destiné aux prêtres; qui avait, dans tous les cas, spécialement en vue les intérêts du culte et les obligations, les privilèges, l'organisation du clergé. A ce titre, sa publicité aura sans doute été restreinte généralement aux milieux lévitiques. Le Deutéronome se rattache plus directement aux autres documents; on ne peut donc conclure, de l'absence de références que l'on relèverait dans le Deutéronome à l'égard de certaines données du « code sacerdotal », que celles-ci sont postérieures à la rédaction de celui-là. Nous avons rappelé, au début de cette étude (p. 10 s.), des preuves réelles de l'ancienneté du « code sacerdotal ». D'autre part, comme nous l'avons fait observer dans notre dissertation sur *Le Lieu du culte*, p. 48 s., rien n'empêche que l'application plus détaillée, l'appropriation plus efficace, l'inculcation plus vive des principes des

institutions mosaïques, aient donné lieu ici, dans la suite des siècles, de la part de ceux qui étaient investis de la mission de continuer l'œuvre divine du fondateur, à des développements réclamés par les circonstances. — Quant à l'épisode de Qorah et de ses adeptes, où les lévites sont traités d'étrangers vis-à-vis des Aäronides (Num. XVII, 5, coll. Eccles. XLV, 18), alors que Num. XVIII, 2 ils sont appelés leurs frères, nous sommes tenté de croire qu'il fut inséré par l'auteur lui-même dans le morceau qui racontait l'histoire tragique de Dathan et Abiram. La moralité du récit, qui affirmait l'hégémonie de la tribu lévitique dans la personne de Moïse et d'Aäron, reçut, par l'association de Qorah et des siens à Dathan et Abiram, une détermination plus spéciale visant le droit exclusif des Aäronides au sacerdoce.

Lors du retour sous Zorobabel, les familles sacerdotales et lévitiques se présentent dans une organisation parfaite; leurs attributions respectives, leurs relations réciproques, sont une question réglée; grâce à l'exil la Loi a fait son œuvre; le droit est rétabli et appliqué dans toute sa rigueur; toute confusion, dans les dénominations comme dans les rôles, est proscrite. Il est presque inutile de dire que d'Ézéchiël et de sa théorie idéale, il n'y a pas ici de traces. Personne, après l'exil, au moment du retour ni plus tard, ne connaît « les fils de Sadoq »; il n'en est nulle part question (1), si bien que l'idée s'impose que ces « fils de Sadoq » pourraient bien n'avoir été qu'une création symbolique du prophète. Ce serait encore le meilleur moyen de comprendre la faveur que celui-ci leur témoigne, l'éloge qu'il en fait, alors qu'ils auraient dû être les principaux auteurs, en leur qualité supposée de prêtres du temple de Jérusalem, des prérogatives sacrilèges accordées aux incirconcis, une abomination si sévèrement condamnée par Ézéchiël (2). Les *Nethînîm* et les *Fils des serviteurs de Salomon* rentrent en scène et reprennent leurs postes, comme si Ézéchiël ne s'était jamais occupé d'eux. Ils faisaient d'ailleurs partie de la communauté juive et devaient être par conséquent circoncis, comme on le voit Néh. X, 29. Les lévites et les portiers sont si loin d'être identifiés aux anciens prêtres, dégradés pendant l'exil, qu'ils forment même des groupes distincts entre eux. Celui des chantres figure à leurs côtés, bien qu'Ézéchiël eût oublié d'en parler (3). Les portiers et les chantres faisaient partie du corps des lévites; ce dernier nom était cependant réservé d'une manière plus spéciale à une catégorie déter-

(1) Kuenen, *Zadok en de Zadokieten*, Theol. tijdsch. III p. 487 ss.
(2) Lire aussi *Ezech.* VIII sur les abus qui se commettaient dans le temple de Jérusalem.
(3) Sur XL, 44, cfr Cornill.

minée de ministres, comme il a été exposé plus haut (1). Une organisation pareille devait tenir à un ensemble de circonstances dont le principe remontait plus haut qu'Ézéchiël. Dès le début de la Restauration, non seulement les lévites, les portiers et les chantres, aussi bien que les prêtres, sont distingués par familles, mais leurs attributions reposent exclusivement sur des titres de famille; dire *chantres*, c'est dire p. e. *les fils d'Asaph* (Esdr. II, 41, III, 10 etc.). Nulle allusion ne se rencontre à des mesures d'exclusion des rangs du sacerdoce pour cause d'infidélité des ancêtres, mais seulement à raison d'impuissance à produire des titres généalogiques (Esdr. II, 62 s.). Et ce qui est particulièrement remarquable, ces principes n'étaient pas seulement en vigueur à l'égard de ceux qui avaient consenti à reprendre le chemin de la mère-patrie et à prendre service au nouveau temple; ils s'appliquaient également aux lévites qui étaient restés en Orient. Ceux-là aussi se voyaient traiter en simples lévites à raison même de leur origine et ils se reconnaissaient comme tels. Malgré les motifs qu'ils avaient de se plaindre, Esdras n'a pas besoin, pour en décider quelques-uns à l'accompagner, d'atténuer la différence de condition qui les séparait des prêtres; même en Orient les lévites en étaient déjà arrivés à se sentir plus près des Nethînîm que des prêtres (Esdras, VIII, 15-20). Les prêtres qui se trouvaient parmi les caravanes parties sous Zorobabel étaient au nombre de plus de quatre mille; dans la liste des émigrants ils sont divisés en quatre groupes; nous avons déjà dit que le nom de « fils de Sadoq » ne servait à désigner ni le corps des prêtres dans son ensemble, ni aucun des groupes; il n'est pas dit en cet endroit où les quatre groupes en question plaçaient leur souche commune la plus rapprochée. Mais ce qui est certain, encore une fois, c'est que pendant ce temps il restait en Orient des prêtres, non enrôlés au service du temple, qui rapportaient leur origine les uns à Pinchas(-Eléazar), les autres à Ithamar (Esdras, VIII, 2). — Ne peut-on dire, en présence d'une pareille situation, que ces faits échappent à toute méprise, si tenté que l'on pourrait être de s'y méprendre?

Pour montrer le rapport qui rattache la situation du clergé postexilien aux dispositions d'Ézéchiël, on signale le petit nombre de lévites qui, à l'époque de la Restauration, retournèrent de Babylone à Jérusalem. Comment expliquer cette abstention des lévites, sinon par la répugnance qu'ils éprouvaient à se soumettre à la condition inférieure que leur avaient imposée Ézéchiël et ses disciples?

Nous rappelons à ce propos que les chiffres qui nous sont transmis

(1) P. 49.

par la liste des émigrants, ne sont pas suffisamment garantis (1). Il est à noter ensuite que l'on s'expliquerait parfaitement les hésitations d'un grand nombre de lévites sans recourir à Ézéchiël. Pendant l'exil, la situation des ministres de rang inférieur fut amoindrie; elle fut ramenée aux termes du droit strict. Et même, indépendamment de l'accueil que de semblables mesures devaient recevoir chez ceux qui en étaient l'objet, les lévites n'avaient-ils pas, plus que d'autres, tout lieu de redouter les conséquences d'un retour dans la mère-patrie? Pendant l'exil ils s'étaient trouvés dans les mêmes conditions que leurs compatriotes, prêtres ou laïques. Ils avaient dû chercher, et avaient réussi sans aucun doute à trouver leur subsistance ailleurs que dans les revenus du temple. Se rapatrier, c'était s'exposer à la misère, pour eux surtout, car les prêtres allaient vivre les premiers de l'autel et de la part de Jéhova, les lévites ne viendraient qu'en seconde ligne. Beaucoup peuvent avoir préféré l'indépendance relative que leur avait value la vie à l'étranger et la situation plus sûre qu'ils s'y étaient acquise. Ils n'étaient que trop fondés à craindre que dans les épreuves et les misères inséparables de la Restauration, leurs intérêts ne fussent sacrifiés aux exigences des prêtres. Les familles sacerdotales, investies de prérogatives et de garanties plus grandes, avaient moins que les lévites sujet de redouter les chances de l'avenir. L'événement d'ailleurs ne fit que justifier les appréhensions dont nous venons d'exposer la parfaite légitimité chez les familles lévitiques. Nous savons par les actes de Néhémie que les droits des lévites ne furent pas respectés. Les dénis de justice dont ils furent victimes nous expliquent parfaitement l'abstention totale dans laquelle ils se renfermèrent d'abord, lors de l'expédition d'Esdras. Dans la suite, comme nous l'avons déjà vu, leur condition à Jérusalem ne fit qu'empirer; ils finirent, selon toute apparence, par être confondus avec les Nethînîm dans une même classe d'hiérodules.

On a souvent attiré l'attention sur le développement que représente, vis-à-vis des institutions du code sacerdotal, l'organisation du personnel du culte sous le second temple et déjà antérieurement à l'exil. De portiers et de chantres la Loi ne parle point. Dans l'exercice du culte, le rituel du désert ne connaît ni instruments de musique ni chants sacrés; le phénomène n'est-il pas à lui seul un indice sérieux de la haute antiquité des traditions consignées dans le code?

*
* *

Un point également digne de tout notre intérêt, bien qu'à un autre

(1) Plus haut, p. 65 s.

point de vue, est celui du groupement des familles sacerdotales. D'après la Loi les Aäronides se divisent en deux branches, celle d'Eléazar-Pinehas, et celle d'Ithamar. Nous avons trouvé cette division observée à une époque très reculée de l'histoire, au commencement de la période des Rois. Nous la trouvons encore pratiquement reconnue au temps d'Esdras (Esdr. VIII, 2). Dans le cours des siècles les familles sacerdotales eurent naturellement à poursuivre et à compléter par des sectionnements plus détaillés ce système d'organisation rudimentaire. Nous trouvons, après l'exil, deux modes de classification subsistant côte à côte. Il y avait d'abord la division en vingt-quatre classes dont les noms ont varié, du moins en partie, à diverses époques. Au témoignage du Ier livre des Chroniques, XXIV, on en rapportait l'origine à l'époque de David; sur les vingt-quatre classes, seize appartenaient à la branche d'Eléazar, huit à la branche d'Ithamar. Cette division, dans tous les cas, était en vigueur après l'exil (Néh. XII) et se maintint jusqu'aux tout derniers jours de l'État juif (I Mac. II, 1; Luc. I, 5; Jos. *Vita* 1).

Suivant un autre ordre conçu à un point de vue plus large, le corps sacerdotal était partagé en quatre grandes sections. C'est ainsi que sont groupés les prêtres dans la liste des colons revenus de la captivité (Esdr. II, Néh. VII). A l'époque d'Esdras la même division est en vigueur (Esdr. X, 18 ss.). Josèphe en parle comme d'une institution encore existante de son temps (1). Schürer estime que le texte en ce passage est corrompu et qu'au lieu de *quatre* il faut lire *vingt-quatre* (2). Mais, comme il se l'objecte à lui-même, le chiffre de membres attribué à chacune des quatre sections, à savoir plus de cinq mille hommes, ne s'accorde pas bien avec cette supposition. Dire, comme Schürer, que dans ce nombre sont sans doute aussi compris les lévites, et même, peut-être, les femmes et les enfants, n'est point une réponse satisfaisante. Rien ne permet de croire que Josèphe vise les lévites en même temps que les prêtres; dans le même contexte il parle de ces derniers au sens rigoureux, quand il rapporte que dans la quatrième cour ne sont admis que les seuls prêtres « revêtus de leurs ornements sacerdotaux », quand il dit que les prêtres se succèdent au temple « pour les sacrifices ». Qu'il n'y ait point de place non plus pour les femmes et les enfants, cela semble clairement résulter de l'objet même de tout le passage. Josèphe démontre l'absurdité de la légende suivant laquelle Antiochus aurait trouvé dans le temple un captif grec, que les Juifs y nourrissaient pour l'offrir ensuite en sacrifice. Il prouve

(1) C. App. II, 7, ed. Havercamp.
(2) *G. Jüd.*, V, II, p. 184.

par les règlements auquel le service du temple est soumis, que c'est là une calomnie stupide. Et tout le monde, ajoute-t-il, est témoin de l'observation stricte de ces règles, tout le monde sait ce qui se passe à l'intérieur du sanctuaire et que par exemple on n'y introduit point des aliments : « Car bien qu'il y ait quatre divisions sacerdotales et que chacune d'elles comprenne plus de cinq mille hommes, les rôles cependant sont réglés d'après des jours fixes », etc. C'est-à-dire, *malgré* le grand nombre de prêtres, tout s'accomplit dans un ordre si parfait, que chacun peut contrôler les allées et venues des membres du clergé appelés au service. Évidemment les femmes et les enfants pouvaient rester ici hors de compte. Il est d'ailleurs à noter que Josèphe n'avait point à grossir le nombre des prêtres, puisque, au point de vue de son argumentation, ce grand nombre donnait lieu à une difficulté à résoudre.

Pour ce qui regarde l'époque préexilienne, on n'a point de témoignage direct et explicite, en dehors de celui de l'auteur des Chroniques, sur le détail de l'organisation du corps sacerdotal. Notons cependant que sous le règne d'Ézéchias il est question des זקני הכהנים, des *Anciens des prêtres* (1), ce qui fait supposer des groupements basés sur les relations de famille. Dans un passage se rapportant au règne de Joas., II R. XII, vv. 4 ss., nous apprenons qu'en vue au moins de certains services les membres du clergé se répartissaient les rôles suivant les cercles de leurs relations, c'est-à-dire, comme il résulte de l'enchaînement du récit, suivant les districts auxquels les rattachaient des liens sociaux particuliers (2).

Nous trouvons une donnée plus intéressante et plus distinctement en rapport avec ce que nous apprennent les documents postexiliens, chez le prophète Ézéchiël VIII, 16. Après avoir été témoin, en extase, des abominations idolâtriques que commettent dans le temple, notamment les soixante-dix Anciens d'Israël, puis les femmes qui se livrent aux lamentations sur Tammuz, le prophète est mis en présence d'un spectacle plus révoltant encore : dans le parvis intérieur, entre le vestibule du temple et l'autel, *vingt-cinq hommes* tournés du côté de l'orient adorent le soleil. Le chiffre *vingt-cinq* est celui du texte massorétique; la version grecque (Vat.) lit *vingt,* et Cornill préfère cette dernière leçon à cause de la particule כ qui précède le nom de nombre et « introduit celui-ci comme un chiffre rond »; or, dit-il, *vingt-cinq,* chez les Hébreux, n'était pas considéré comme chiffre rond. Nous

(1) II R. XIX, 2 (Is. XXVII, 2); cfr. Jér. XIX, 1.
(2) Plus haut, p. 107 ss.

admettons en effet, contrairement à l'interprétation de Smend (1), que si le prophète parle VIII, 16 de *vingt-cinq* hommes, comme XI, 1, il faut que ce chiffre ait eu une signification, une raison du côté de l'objet. Si l'auteur sacré n'avait voulu exprimer que l'idée générale *d'un groupe*, il n'aurait pas employé le chiffre *vingt-cinq;* il aurait dit *vingt* ou *trente* conformément à l'usage des Hébreux. Mais la particule כ fait-elle obstacle à ce que le chiffre *vingt-cinq* soit maintenu? offre-t-elle un appui réel à la leçon du Cod. Vat.? Il est évident que s'il s'agissait ici d'un fait réellement arrivé, si la scène décrite avait été contemplée par Ézéchiël non seulement en extase, mais matériellement, il aurait pu se faire que le groupe fît sur le spectateur l'effet d'être un peu plus nombreux que *vingt*, un peu moins que *trente*, et cette impression aurait pu être rendue par un Hébreu, comme par tout autre homme au monde, par l'expression *environ vingt-cinq*. Seulement Cornill a très bien senti que le cas est entièrement différent. Ézéchiël nous fait assister à une vision extatique; le choix du chiffre ne peut être réglé ici que, ou bien par l'usage reçu, en vue de signifier un groupe plus ou moins nombreux; ou bien par l'exigence de l'objet décrit, par la signification qui s'attache au chiffre. Si Ézéchiël n'a voulu qu'exprimer l'idée générale d'un groupe, on comprend qu'il ait fait usage de la particule כ; mais on aurait à préférer pour le chiffre la leçon des LXX à celle des Massorètes. Si le chiffre a été dicté à Ézéchiël par l'exigence de l'objet décrit, il peut avoir été *vingt-cinq*, mais s'explique-t-on encore l'emploi de la particule? Si le prophète voulait nous mettre en présence d'un groupe défini, comprenant vingt-cinq membres, pouvait-il avoir la moindre raison de jeter sur ce chiffre une nuance d'indétermination? Nous croyons qu'un instant de réflexion suffit pour faire répondre oui. Notons que le prophète n'indique pas non plus VIII, 16 la qualité des hommes mis en scène; pourtant c'étaient des *Anciens* IX, 6. Au premier endroit, VIII, 16, le prophète ne précise pas, il ne parle pas en termes ouverts; il insinue, il veut suggérer par une désignation suffisamment claire, mais pas explicite, quels hommes il a en vue, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. L'horreur même du crime qu'il stigmatise pourrait avoir contribué à faire choisir au prophète cette tournure, qui semble laisser au lecteur le soin de reconnaître les coupables tout en les désignant d'une manière non équivoque. C'est là l'impression que fait sur nous la particule כ; et elle nous dispense de recourir à la supposition d'une corruption peu vraisemblable du texte. Les *vingt-cinq*

(1) *Proph., Ezech.* p. 53 s.

de VIII, 16, dit Cornill, seront le résultat « d'une addition empruntée à XI, 1, où il s'agit de tout autre chose ». C'est parce qu'il s'agit évidemment de tout autre chose en ce dernier endroit, qu'il ne faudrait pas tant s'empresser d'attribuer aux copistes l'opération en question. Il est plus aisé d'admettre et beaucoup plus probable que les *cinq* du texte massorétique ont pu disparaître par omission de certains exemplaires.

Au reste, au ch. VIII, 16, Ézéchiël a en vue un collège, un corps déterminé; car, comme nous l'avons rappelé tout à l'heure, ce sont des personnages de marque, des hommes qualifiés qu'il vise; IX, 6, il les appelle : « *les Anciens* qui se trouvaient dans le temple ». Tâchons de reconnaître *quel* corps, *quel* collège d'Anciens est en cause; le choix entre le texte massorétique et les LXX pourra du coup s'en trouver rendu plus facile. Les hommes qui adorent le soleil se trouvent « à l'entrée de l'édifice du temple, entre le portique et l'autel ». C'était un endroit saint par excellence; c'est là que Joël (II, 17) nous montre les prêtres implorant pour le peuple la miséricorde divine. Les adorateurs du soleil chez Ézéchiël ne sont-ils pas un collège de prêtres? La circonstance du lieu de la scène ne semble pas laisser de doute à cet égard.

On dit qu'avant l'exil le parvis intérieur était également accessible aux laïques (1). — Que le roi eût le privilège d'y entrer et de se présenter devant l'autel, du moins en certaines circonstances, cela pourrait sembler indiqué par des passages comme I R. VIII, 22 s. (2). Quant aux soldats II R. XI, 4-15, nous avons dit plus haut qu'il y en eut beaucoup moins dans cette histoire que certains ne le croient (3). Et lorsque Joïada convoqua dans l'enceinte sacrée quelques centurions choisis pour délibérer secrètement avec eux, sa conduite lui avait été dictée sans doute par l'avantage qu'offrait pour l'entrevue un lieu où ils seraient à l'abri de toute surprise ou de toute surveillance indiscrète. D'ailleurs les actes posés en des circonstances aussi extraordinaires que celles dont il est question II R. XI, 4-15 ne sauraient servir à rien prouver. Lorsqu'on sollicitait Néhémie à une entrevue dans le temple (4), c'était sans doute dans l'espoir de l'y amener; l'habile gouverneur devina, il est vrai, qu'on lui tendait un piège; mais si la proposition eût été sincère, le motif fondé, et que Néhémie s'y fût rendu, cela eût-il prouvé quelque chose contre la sainteté du temple?

(1) Smend, p. 53.
(2) Comp. cependant II Chron. VI, 13 (II R. XXIII, 3), coll. VII, 7 et I R. VIII, 64.
(3) P. 93 ss.
(4) Néh., VI, v. 10 ss.

II R. XXIII, 2 s. il n'est pas dit du tout que le peuple se réunit dans le parvis intérieur.

Pour éviter la conclusion qui se dégage d'Ézéch. VIII, 16, Wellhausen se livre à deux pages de considérations, assez étrangères à la question, pour faire voir que le Chroniste en racontait sur le clergé préexilien plus long qu'il ne savait (1); il va jusqu'à demander si Hitzig avait bien lu Ézéch. XLIII, 7 ss., XLIV, 6 ss., lorsqu'il poussa la fantaisie jusqu'à reconnaître des prêtres dans les vingt-cinq adorateurs du soleil. Nous avons lu ces passages d'Ézéchiël; dans le premier nous ne voyons rien qui ne se retrouve chez des prophètes antérieurs, p. e. Jér. VII, 30, XXXII, 34 s. etc.; lorsque Ézéchiël et d'autres avant lui reprochent au peuple d'avoir souillé la maison de Jéhova, ils ne parlent point d'actes qui étaient considérés comme licites par leurs auteurs. De même XLIV, 6 ss., quand le prophète accuse Israël, en termes d'une véhémence extrême, d'avoir violé l'alliance avec Jéhova en profanant la sainteté de la demeure divine, il suppose qu'il y avait une alliance qui exigeait le respect de cette sainteté; sinon, il ne dit rien du tout. L'idée de la sainteté du temple règne également chez Isaïe et chez Michée, ainsi que dans le récit de l'inauguration du temple par Salomon.

Mais toutes ces discussions sont superflues. Il est par trop manifeste qu'au ch. VIII Ézéchiël a pour intention de stigmatiser *les profanations sacrilèges du lieu saint* dont l'Israël apostat s'est rendu coupable. Il commence par la statue de la Jalousie qu'il voit, par la porte septentrionale, dans le parvis extérieur; puis dans les vestibules des portes conduisant aux parvis extérieur et intérieur du côté nord, il aperçoit les décors et représentations idolâtriques dont les murs sont ornés, les septante Anciens offrant l'encens; les femmes se lamentant sur Tammuz. Enfin il se retourne vers le parvis intérieur où il se trouve; il est certain que c'était là un lieu plus saint que la cour extérieure. Cette sainteté plus grande était sa seule raison d'être. Ceux qu'Ézéchiël y offre en spectacle, sans dire qui ils étaient, doivent occuper un rang plus élevé que les 70 Anciens, ils doivent se trouver dans un rapport plus étroit avec les choses du culte, ils doivent être reconnaissables par les circonstances dans lesquelles ils nous sont présentés. Au delà de l'autel des holocaustes, *à l'entrée du temple, entre l'autel et le vestibule du temple*, le prophète voit des hommes qui adorent le soleil; c'était dans la cour intérieure le point le plus sacré; c'est là, comme nous le rappelions tout à l'heure, que Joël nous fait assister au spectacle des prêtres réunis pour implorer Jéhova. Mais les hommes

(1) *Prol.*, p. 228

d'Ézéchiël ont le dos tourné vers le temple et regardent l'orient pour adorer le soleil. Pourquoi Ézéchiël les place-t-il en cet endroit? Rappelons-nous que ces hommes forment un corps; ils sont un collège d'Anciens; ceci ne prouve pas, comme Smend le pense, qu'ils n'étaient pas prêtres; car les prêtres aussi avaient leurs Anciens (II R. XIX, 2). L'endroit qu'ils occupent ne leur est assigné qu'à raison d'un rapport spécial qu'ils avaient avec lui, car pour adorer le soleil ils n'avaient pas besoin de se trouver entre le temple et l'autel. *Ils sont là parce que c'est leur place;* mais au lieu d'adresser leurs hommages à Jéhova, ils lui tournent le dos. L'interprétation de Hitzig, que Movers avait déjà proposée (1) et d'après laquelle ce collège d'Anciens comprend les représentants des vingt-quatre classes sacerdotales avec le grand-prêtre à leur tête, ne nous semble pas seulement ingénieuse, mais vraie.

A. Van Hoonacker.

Louvain.

(1) *Krit. Unters. ueber die bibl. Chronik.*, p. 284. Cfr. von Orelli *Das Buch Ezechiël*, etc. p. 37.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES :

LA CONCEPTION SURNATURELLE DE JÉSUS

La nuit de Noël est-elle une nuit historique? Est-ce réellement un fils de Dieu qui est né dans le caravansérail de Bethléhem? Les anges ont-ils chanté la gloire du Très-Haut au plus profond des cieux? Ou bien est-ce une nuit mythique, une légende pieuse éclose dans les cercles fervents de la Palestine chrétienne? Telle est la question que doivent se poser la plupart des jeunes pasteurs nouvellement gradués aux Universités d'Allemagne et de Suisse; et il n'est pas indiscret de penser que leur embarras est grand, s'il n'est pas douloureux.

Ils sont depuis peu installés dans une paroisse. Le *Consistorialrath* leur a dit une parole très grave, qu'ils avaient charge d'âmes. Ils sont mis pour la première fois en présence de la vie réelle et de devoirs positifs : initier à la foi de ses pères la jeunesse des écoles, former à la vie chrétienne des populations simples chez qui les tendances mystiques s'allient souvent à une candeur de bon aloi, expliquer aux enfants de la Souabe, de la Thuringe et de l'Alsace (1), les articles du symbole, leur signaler entre autres celui par lequel nous confessons que Jésus est conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, leur raconter ces mystères de la naissance et de l'enfance du Sauveur, qui tiennent une place si grande dans leur cœur, que les arracher, serait, ce semble, arracher en même temps toute leur foi.

Et pendant de nombreux semestres, ces jeunes pasteurs ont entendu dire par des maîtres respectés, de haute valeur scientifique et morale, que les deux premiers chapitres de saint Luc et de saint Matthieu ne sont pas des pages d'histoire et qu'il faut les déchirer, que la croyance en la conception surnaturelle et la naissance virginale est relativement récente, le résultat combiné de la spéculation théologique et de la légende populaire. Il se sont laissés convaincre et ils ont quitté la ville universitaire persuadés qu'il n'y a pas de nuit de Noël, comme il n'y a pas eu de matinée de Pâques. Et leurs fidèles leur demandent pour la fête de Noël l'homélie ou la catéchèse traditionnelle; ils doivent à l'occasion d'un baptême, d'une première cène, réciter et faire

(1) Universités d'Heidelberg, de Tübingen ou de Strasbourg.

réciter le credo intégral tel qu'il est exigé par la confession d'Augsbourg. N'avions-nous pas raison de dire que la question qu'ils devaient poser à leur conscience était douloureuse?

Ils sont rares, croyons-nous, ceux qui comme ce laborieux et loyal Resch (1), ont pu se dégager de l'enseignement universitaire et se convaincre par des études personnelles et scrupuleuses que l'évangile de l'enfance raconté par saint Matthieu et saint Luc n'est pas une fable, que la critique ne peut pas se glorifier de l'avoir ruiné.

Les persiflages dédaigneux, les gros mots et même les injures leur viennent de tout côté (2). On les appelle des « théologiens de fantaisie (3) » qui ne peuvent opposer que des « négations effrontées à l'acquis exégétique » ; ce sont des « apologistes à la douzaine ».

Les motifs qui ont déterminé les théologiens protestants à rejeter les deux chapitres de l'enfance du Seigneur doivent être bien sérieux et bien décisifs, puisque ces théologiens ont pour eux le nombre, l'autorité scientifique et les premières chaires, puisque aussi ils le prennent de si haut avec la minorité très restreinte qui semble timide, presque découragée. La naissance miraculeuse de Jésus, tel est le principal motif qui a fait suspecter tout l'évangile de l'enfance. Nous avons cru qu'il y avait quelque intérêt à exposer les diverses attaques qui ont été dirigées depuis peu contre ce récit (4); nous examinerons ensuite les positions prises par les croyants soit catholiques soit protestants orthodoxes. Nous voudrions que tout lecteur pût se convaincre que ces positions sont bonnes et peuvent encore être défendues, que nous n'avons pas tort d'accepter au nom de l'histoire et de la critique exégétique le cycle des événements de Nazareth et de Bethléhem, de conserver l'article du symbole : *conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine.*

*
* *

D'après les sources primitives dont Marc est resté le type inaltéré, la vie messianique de Jésus débutait par le baptême; sa conscience de fils de Dieu, disent les critiques, se serait alors éveillée pour la pre-

(1) *Das Kindheitsevangelium* nach Lucas und Matthaeus, Texte und Untersuchungen, Leipzig, 1896. Lire le prologue.

(2) Aussi parce qu'ils deviennent de moins en moins nombreux sont-ils dignes de respect et de sympathie.

(3) H. Holtzmann, *Lehrbuch der N. Theologie*, I, 409. Nous avons été surpris de rencontrer ces injures dans le travail remarquable de cet auteur qui est un homme de tact.

(4) Nous avons surtout consulté le chapitre de Holtzmann, *Wunderbare Geburt*, ouvrage cité; Hillmann, *die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas* 1891; Lobstein, *die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, 1896.

mière fois. L'incarnation, c'est-à-dire la vie divine communiquée à un fils d'homme se serait réalisée au Jourdain par la descente du Saint-Esprit. Telle aurait été la foi des disciples galiléens. Les premiers écrits évangéliques n'avaient pas de prologue; ils passaient sous silence ou ignoraient les humbles débuts dans la vie du « charpentier (1) » de Nazareth qui était venu dans ce monde comme tout fils d'Adam. L'appel prophétique, l'aurore messianique naissant près du fleuve sacré, telle était la première page, le « récit initial de l'évangile de Jésus-messie fils de Dieu (2) ». Pour se rendre compte de cette foi primitive, il faut donc consulter l'évangile de Marc. Les autres, tel que celui de saint Matthieu ou celui de saint Luc témoigneraient d'un travail de la théologie et de la légende populaire; ils ne sont pas des primitifs. Le prélude de saint Luc serait parallèle à celui de saint Jean, à la spéculation du Logos préexistant, avec cette différence qu'au lieu d'une filiation divine expliquée dans un sens métaphysique, l'évangile synoptique nous retracerait une filiation divine physique et matérielle. Si nous voulons savoir quelle a été la croyance des premiers disciples au sujet de la naissance de Jésus, il faut donc ouvrir l'évangile de saint Marc, et grouper les textes primitifs que saint Matthieu et saint Luc ont conservés sans les démarquer; nous pouvons ainsi fixer le fait réel et dire d'une façon très précise à quoi il se réduit.

Marie, la mère de Jésus, est une femme comme les autres femmes, une mère comme les autres mères. On ne sait d'elle, soit à Nazareth (3), soit à Capharnaüm (4), qu'une seule chose : que femme mariée et épouse de Joseph, elle a eu son premier-né Jésus, quatre autres fils dont l'un, José, porte le nom du père, et quelques filles. Dans un récit que saint Luc (5) a vraisemblablement puisé à une source ébionite et qu'il a reproduit sans précaution, elle nous apparaît ne rien comprendre à la réponse de son fils qu'elle retrouve au milieu des docteurs. Ce langage la surprend; ces préoccupations religieuses si précoces, ce Père mystérieux, tout lui semble étrange. Toute la famille de Jésus, du reste, refuse de lui reconnaître des prérogatives exceptionnelles, une mission religieuse; encore moins croit-elle au privilège d'une naissance surnaturelle (6). « Les parents de Jésus ayant appris ce qui se passait, sortirent pour se saisir de lui; car ils disaient :

(1) Marc, VI, 3.
(2) Marc, I, 1.
(3) Marc, VI, 3; Matthieu, XIII, 55 et 56.
(4) Marc, III, 22.
(5) Luc, II, 43-50.
(6) Marc, III, 21.

il est hors de sens ». Plus loin nous voyons Jésus quitter Nazareth, déconcerté en quelque sorte par l'incrédulité des villageois, ses compatriotes, et de ses propres parents (1). « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, parmi ses parents et dans sa maison ». Ne sommes-nous pas en présence de faits authentiques? Peuvent-ils être conciliés avec une naissance surnaturelle et une enfance extraordinaire?

Saint Paul n'a trouvé dans la tradition qu'il a connue, qu'il a prêchée, tradition qui est primitive, aucune allusion au mystère décrit par saint Matthieu et par saint Luc. Veut-il parler de l'entrée du Messie en ce monde, veut-il faire ressortir l'incomparable sainteté de Jésus, nulle part il n'a recours à la naissance virginale. Il ne sait qu'une chose, c'est que « selon la chair », il est le fils « des Pères (2) ». Il a même des expressions qui semblent exclure la conception surnaturelle (3); il est né « de la semence de David ». Sa pensée est encore plus clairement exprimée dans l'épître aux Galates (4). « Lorsque le temps fut accompli, Dieu envoya son fils né de femme et placé sous la loi. » Paul fait entendre que Dieu n'a pas voulu distinguer son fils, l'isoler et le placer en dehors et au-dessus des conditions humaines; il est né comme les autres hommes, soumis comme les autres au joug de la loi; comme tel, il n'a donc pas été avantagé.

Mieux que tout autre livre, les Actes des Apôtres semblent avoir conservé intacte la physionomie primitive de Jésus; elle s'en dégage simple, humaine, vraie par conséquent. Le Sauveur y est nommé six fois Jésus de Nazareth sans autre qualificatif; c'est un homme (5), né de David (6). L'Esprit semble avoir eu à son égard le rôle de consécrateur (7). C'est le prophète, ni plus ni moins, qu'ont prédit Moyse et les autres envoyés de Dieu, ses devanciers. Il semble être de la même lignée; il est de même génie; il en clôt la série et ne les dépasse que parce qu'il est le fils de David, chargé de rétablir le royaume de son père sur de nouvelles bases et d'après un nouveau plan. On chercherait en vain des perspectives sur un berceau merveilleux, des indications d'une naissance miraculeuse dans ces discours du début, qui n'ont pas été complètement transformés par saint Luc; les premiers élans

(1) Marc, VI, 4.

(2) Épître aux Romains, IX, 5.

(3) Lobstein, *o. p.*, p. 16. Ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα; Romains, I, 3. — Galates, III, 16 : Τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός. — Romains, IV, 13 : ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.

(4) IV, 4.

(5) II, 22.

(6) II, 30 : ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ; XIII, 23 : ἀπὸ τοῦ σπέρματος.

(7) IV, 27; X, 38.

de la conscience chrétienne y apparaissent comme saisis sur la réalité même.

Le quatrième évangéliste non seulement garde le silence sur le mystère de la conception surnaturelle, mais lorsqu'il a reproduit les dires des contemporains de Jésus qui déclarent connaître son père, il ne les rectifie pas et le lecteur semble être obligé de penser comme eux. A Jésus qui se dit descendu du ciel, les Galiléens ripostent : « N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons le père et la mère (1)? » Les mêmes murmures se renouvellent deux fois encore (2). L'auteur semble accréditer la croyance du peuple, ne pas en disconvenir, puisqu'il ne dément rien. Jean, d'accord avec les synoptiques, nous décrit en outre une scène de famille assez humiliante qui ne permet pas de supposer une naissance miraculeuse.

Toutes ces indications que saint Marc nous a conservées, qui se laissent entrevoir dans les couches sous-jacentes des évangiles de saint Matthieu et de saint Luc, que l'on retrouve dans saint Paul et dans saint Jean, c'est-à-dire dans des écrits espacés tout le long du premier siècle, ne nous obligent-elles pas à conclure que la naissance de Jésus est une naissance naturelle, que le Sauveur est venu en ce monde né d'un père et d'une mère, par la voie ordinaire de la génération, que telle aurait été la foi des Apôtres et des premiers chrétiens?

Or, cette croyance est contredite par deux évangélistes, saint Matthieu et saint Luc. Ils parlent d'une génération divine; ils racontent dans des prologues circonstanciés une naissance extraordinaire encadrée dans un décor incomparable de messages divins, d'apparitions angéliques. Ces prologues constituent l'évangile de l'enfance, et sont juxtaposés au vrai évangile, à celui qui débute par le baptême. Quelle peut être pour l'historien et le critique la valeur de ces premières pages? A peu près nulle, ou du moins très diminuée. Elles contiennent deux généalogies tout à fait disparates, qu'il est impossible de combiner. Et c'est là leur moindre défaut : ces listes portent de plus les traces évidentes d'une correction tendancieuse. Introduites l'une et l'autre pour démontrer que Jésus est le Messie, qu'il est de la race de David par les ascendants masculins, elles ont été remaniées d'une façon si maladroite que leur dessein ne se réalise pas; elles sont contrefaites et concluent au rebours de ce qu'elles devaient établir; Jésus en effet n'est pas le fils de David parce que Joseph, qui doit lui transmettre le sang de David, n'est pas son père.

Les deux récits se heurtent, du reste, chaque fois qu'ils se rejoi-

(1) VI, 42.
(2) VII, 42, 52.

guent. Ainsi, par exemple, le principal fait historique raconté par saint Matthieu est l'adoration des Mages que suit immédiatement la fuite en Égypte. Or, ce fait n'a pas sa place dans l'évangile de saint Luc. La narration de ce dernier est ainsi construite qu'elle exclut tout voyage en Égypte. Saint Luc, en effet, clôt définitivement sa narration et la ferme d'une façon précise et volontaire. « Et quand ils eurent accompli tout selon la loi du Seigneur, ils retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville (1) ». De plus la résidence de Joseph serait, selon saint Luc, le bourg de Nazareth; d'après saint Matthieu, l'époux de Marie aurait habité Bethléem. C'est dans cette ville, en effet, que le chef de la sainte famille revient pour y reprendre son séjour. Un ordre spécial apporté par un ange l'oblige, pour sauver l'enfant, à se retirer et à se cacher en Galilée (2).

Des faits qui ne supportent pas un examen critique même bienveillant, des récits qui se refusent à tout essai de conciliation et d'harmonie, tel serait le contenu de l'évangile de l'enfance; son crédit n'est donc pas grand. Il ne suffisait pas aux théologiens rationalistes de retrouver le fait primitif et réel, et de montrer que la croyance en la conception était postérieure et relativement récente, ils devaient en outre établir la genèse de cette croyance et l'expliquer : comment et sous quelle influences, dans un temps assez court et assez rapproché de la période apostolique, ce dogme a-t-il pu se former, grandir et s'accréditer? Holtzmann affirme que les préoccupations théologiques ont été un facteur principal et ont collaboré avec la légende populaire à son origine. Toute la christologie est contenue en germe dans cet aveu de Jésus, qu'il est « le fils de Dieu ». Cette parole sera diversement comprise et entendue selon l'esprit qui la reçoit. Recueillie par un esprit grec où prédominent des concepts métaphysiques, elle sera traduite en une formule métaphysique et aboutira à l'identification du fils de Dieu avec le *Logos* qu'avaient conçu toutes les philosophies de ce temps. Le fils de Dieu qui est apparu en Galilée sera « l'unique de Dieu ». Chez des chrétiens, qui sont étrangers à toute culture, au contraire, la filiation divine exigera la conception surnaturelle par le raisonnement que l'on connaît déjà. Si Jésus est le fils de Dieu, il n'est pas fils d'un homme; il n'a pas de générateur humain; et, comme le Saint-Esprit passait pour l'avoir consacré et en quelque sorte créé Messie, on recula et on reporta l'action de l'esprit jusqu'à sa naissance. Telle fut l'origine de la croyance. Ce n'est pas pour sauvegarder

(1) Saint Luc, II, 39.
(2) Saint Matthieu, II, 22 : Χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας.

la sainteté de Jésus qu'on lui aurait assigné une origine en dehors des lois de la nature; le mariage était saint, le fruit du mariage, une bénédiction de Dieu; les courants ascétiques contraires qui circulèrent plus tard dans certaines communautés juives n'ont pas influencé la croyance chrétienne.

Cependant les premiers germes de ce dogme pouvaient se reconnaître dans les Livres saints; et c'est là que les deux évangélistes de l'enfance semble les avoir recueillis. Saint Matthieu connaît la prophétie d'Isaïe et la cite pour démontrer qu'en effet le Messie devait naître d'une vierge. Il en est de même pour saint Luc. Ses héros sont dessinés avec les attitudes et les traits des héros bibliques; tous ses saints personnages agissent, parlent, prient et chantent comme les saints d'Israël, comme les mères qui ont reçu une bénédiction spéciale de Yahvé; toutes les naissances miraculeuses de l'Ancien Testament ont leur écho, soit dans le cycle des annonciations, soit dans celui des nativités; et, si saint Jean passait pour avoir reçu le Saint-Esprit dès le sein de sa mère, le fils de Dieu ne devait-il pas être conçu par le Saint-Esprit lui-même? Voilà par quelle voie naturelle la croyance à une naissance extraordinaire a pu aisément se former.

Saint Paul, d'un autre côté, posait quelques principes qui, à son insu et malgré lui, devaient favoriser la genèse du dogme. La puissance de Dieu, selon l'Apôtre, avait joué un rôle principal dans la naissance tardive d'Isaac; un disciple n'était-il pas amené à conclure que cette puissance aurait agi seule dans l'incarnation du Christ, excluant toute coopération humaine? Il nous décrit longuement Jésus comme un nouvel Adam, le type parfait de l'homme tel que Dieu l'avait conçu. Or, si le premier Adam venait immédiatement de Dieu, il était aisé de croire que le second Adam, le régénérateur et le saint, devait avoir Dieu pour père.

Tels seraient, d'après Holtzmann, les premiers germes d'où devaient sortir le dogme de la conception surnaturelle. Mais ces germes ne pouvaient éclore et mûrir en terre juive; ils risquaient d'être étouffés; le sol était ingrat et les conditions défavorables. D'un côté, Dieu, réduit à un concept abstrait et transcendant par la théologie d'alors, ne pouvait agir directement en ce monde et coopérer à une œuvre aussi matérielle que celle d'une génération humaine; il répugnait, d'autre part, au génie hébreu de prêter à l'Esprit-Saint le rôle de générateur, puisque son action passait pour être féminine. Les chrétiens d'origine païenne, au contraire, étaient prêts à regarder Jésus comme né de Dieu et de Marie. Eux qui attribuaient une naissance surhumaine à leurs sages, à Pythagore et à Platon,

aux généraux illustres, à Alexandre et à Auguste, pouvaient-ils accepter comme envoyé de Dieu et fils de Dieu, un homme dont le père eût été un obscur Galiléen? C'est donc au sein des communautés chrétiennes de la Grèce que ce dogme aurait été définitivement établi et formulé.

Nous n'avons donc pas affaire à une légende populaire et à un mythe, conclut Holtzmann; nous sommes en présence d'une construction dogmatique; cela ressort du fait que les deux récits de saint Luc et de saint Matthieu qui, en général, ne se peuvent harmoniser, ne s'accordent que sur deux points qui sont exclusivement théologiques : génération par le Saint-Esprit et naissance à Bethléhem. Celui-ci est un produit des conceptions messianiques juives; celui-là, de la christologie chrétienne, se développant dans une atmosphère païenne.

*
* *

Tel est l'exposé des dernières difficultés mises en avant par les critiques, difficultés qui les autorisent, croient-ils, à détacher de l'Évangile les deux prologues de saint Matthieu et de saint Luc et à entrer de plain-pied dans la vie de Jésus sans avoir à passer par de longues et mystérieuses avenues. Nous avons voulu les grouper, leur donner toute leur ampleur et toute leur portée, et nous avons expérimenté que cet ensemble ne laisse pas d'impressionner. Il importe d'en commencer la discussion avec méthode. Nous écartons tout débat philosophique sur la possibilité de la conception surnaturelle et des apparitions angéliques, puisque nos adversaires évitant d'y faire appel, prétendent n'étudier que les textes et ne conclure que contraints par l'évidence de ces textes. Et cependant il est à peine téméraire de se demander, croyons-nous, si leur critique n'a pas été dirigée et inspirée par des restes oubliés ou non des doctrines de Kant et de Lotze, s'ils n'ont pas procédé à l'examen ou plutôt à la dissolution de l'évangile de l'enfance qu'après s'être convaincus que tout fait miraculeux ne peut être historique et doit être traité comme légendaire.

Nous étudierons d'abord s'il est permis de reconnaître en saint Marc, en saint Paul et en saint Jean une croyance primitive qui exclurait la conception surnaturelle; puis nous chercherons à déterminer et à apprécier la valeur historique du récit de saint Luc. Une courte enquête sur la tradition conclura ce travail.

Les critiques, on l'a vu, prennent comme base d'information l'évangile de saint Marc, qui est, d'après eux, le type franc de l'évan-

gile primitif, parce qu'il est sans prologue, et ils expliquent son silence comme défavorable à la naissance miraculeuse; l'auteur n'en aurait pas parlé, soit parce que la légende n'aurait pas encore été fixée lorsqu'il a écrit, soit parce qu'il l'a rejetée. Nous voulons d'abord écarter un malentendu. Ce serait gravement se méprendre que d'assimiler un évangéliste à un historien de Jésus. L'évangile de Jésus n'est pas la vie de Jésus. L'évangile est la prédication du royaume de Dieu faite par Jésus-Christ; écrire un évangile, c'est donc rédiger cette prédication, laquelle a commencé avec le baptême. Quand bien même saint Marc serait postérieur à saint Matthieu et à saint Luc (1), il aurait pu omettre les récits de l'enfance, sans que cette omission puisse passer pour une défiance ou une condamnation. Son plan, en effet, n'est pas de nous donner une vie de Jésus, mais de nous rapporter son évangile, sa prédication, puisqu'il intitule son livre : « commencement de l'évangile de Jésus-Christ, fils de Dieu ». Le vieux dire du « presbytre » Jean, que nous a conservé Papias, appuie cette explication. Saint Marc a été prié par les fidèles de Rome de rédiger la prédication de saint Pierre, et l'on sait que la prédication évangélique comprenait les discours du Seigneur et les principaux faits de sa vie publique, ses miracles, sa passion et sa résurrection.

Les critiques ont conclu de quelques scènes évangéliques que les frères de Jésus refusaient de lui reconnaître une naissance miraculeuse; ce sont les réflexions sur son état mental, son exil de Nazareth. Si ces paroles et ces événements autorisaient l'historien à conclure contre la conception surnaturelle, ils devraient encore, croyons-nous, l'obliger à conclure contre la manifestation messianique du baptême, à nier ses miracles, à refuser à Jésus tout caractère merveilleux et surnaturel. Les frères de Jésus, malgré le long apostolat du Sauveur, malgré les prodiges opérés publiquement, dont ils ont été eux-mêmes les témoins, six mois avant la Passion, sont encore incrédules. Est-ce que la naissance miraculeuse eût été un motif de croire plus déterminant et plus décisif? Du reste, nous ne disons pas que la naissance surnaturelle a été connue des Nazaréens, et même de ceux que les évangélistes nomment frères de Jésus. Le secret sur le « bienheureux mystère » a été longtemps gardé, comme nous l'expliquerons bientôt.

On a relevé chez saint Marc un texte (2) relatif aux parents de

(1) L'hypothèse de la priorité de Marc, qui a longtemps passé pour un dogme dans les écoles critiques indépendantes de celle de Tübingen, semble perdre quelques adhérents. Hilgenfeld, *Zeitsch. für vissensch. Theologie*, 1898, p. 141.

(2) Cf. Marc, VI, 3; Matth. XIII, 55; Luc, IV, 22.

Jésus dont le parallélisme avec saint Matthieu et saint Luc est digne d'examen. Saint Marc semble avoir avec intention distingué et groupé les membres de la famille nazaréenne et défini les degrés de la parenté : « N'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie, — le frère de Jacob, de José, de Juda et de Simon? » C'est Baur qui le premier a reconnu chez saint Marc le dessein de ne pas nuire à la croyance en la conception surnaturelle. Tandis que saint Matthieu et saint Luc en rapportant que la foule nommait Jésus, soit le « fils du charpentier », soit « le fils de Joseph », savaient que leurs lecteurs ne prendraient pas à la lettre les dires populaires, puisque leur prologue les démentaient, saint Marc au contraire, qui n'avait pas de prologue, n'aurait pas rapporté le même propos. Au lieu d'écrire « n'est-ce pas là le fils de Joseph? » par précaution, il rédige « n'est-ce pas là le charpentier, le fils de Marie? » Ces remarques nous semblent assez fondées; il n'est pas exagéré de supposer que saint Marc croyait, lui aussi, à la naissance miraculeuse. Puisque son dessein n'était pas de raconter une vie de Jésus, mais d'exposer l'évangile de Jésus, il l'aurait passée sous silence en prévenant, cependant, tout malentendu possible de la part de ses lecteurs. L'art avec lequel il distribue la famille de Nazareth en deux groupes et sur deux plans ne serait-il pas une preuve qu'il tenait Jésus comme le fils unique de Marie, et les frères de Jésus comme apparentés au Sauveur par une autre voie? En tout cas, aurait-il cru à la naissance surnaturelle de Jésus et à la virginité de Marie, il n'aurait pas parlé autrement.

On se souvient de la critique qui a été faite de la pensée de saint Paul, et des conclusions négatives qui en ont été déduites. L'Apôtre non seulement aurait ignoré la conception surnaturelle, mais son langage en semblerait exclure la possibilité; on rencontrerait dans ses épîtres, a-t-on dit, des affirmations positives que Jésus est venu en ce monde par la voie ordinaire de la génération.

Le silence de saint Paul sur le mystère de la naissance ne devrait pas nous surprendre; l'Apôtre est un théologien et un moraliste, et non pas un historien; il n'a pas voulu nous raconter la vie de Jésus. Il n'a relevé que trois faits à cause de leur intérêt dogmatique et christologique : l'institution de l'Eucharistie, la passion et la résurrection; les autres ont été écartés. Le baptême de Jésus, qui a semblé si important aux sectes syriennes et palestiniennes, sur lequel s'est essayé tout le génie spéculatif des riverains du fleuve sacré, ne paraît pas avoir frappé l'Apôtre ; il l'a laissé dans l'ombre; à plus forte raison a-t-il pu oublier la conception surnaturelle.

On nous permettra de poser une question préliminaire qui n'est

pas, croyons-nous, indifférente à notre thèse : quelles sont les relations littéraires de saint Paul et de saint Luc? Il est hors de doute qu'un nombre assez important de *logia* (1) caractérisés sont communs à saint Luc et à saint Paul. Saint Luc seul, parmi les évangélistes, nous les a conservés. Sans doute saint Paul les reproduit et les énonce sans indiquer qu'ils sont des dires du Seigneur; la méditation qu'il en a faite a été si pénétrante, il se les est si profondément assimilés, qu'ils sont devenus en quelque sorte sa propre pensée, qu'ils jaillissent là comme de leur vraie source, et on les croirait siens, si saint Luc n'attestait pas qu'ils font partie des discours de Jésus. On retrouve ces *logia* dans les premières épîtres, dans celles qui remontent à l'an 48. Saint Paul a dû les connaître par des documents spéciaux ou, si l'on veut, il a dû disposer d'une catéchèse ignorée des autres évangélistes, catéchèse ou documents qu'il aurait transmis à saint Luc. Cette solution semble s'imposer. L'évangéliste que les Actes et les dernières épîtres nous montrent constamment aux côtés de l'Apôtre, son compagnon fidèle et inséparable dans la première et la seconde captivité, aura reçu de son maître des discours inconnus du Seigneur. Et, si l'on a pu exagérer en nommant le troisième évangile, l'évangile de Paul, le mot de Tertullien (2) : « Paul a été l'illuminateur de Luc », mérite d'être retenu (3). Cette dépendance littéraire et doctrinale étant établie, est-il possible de supposer que si saint Luc a entendu son maître lui exposer nettement que Jésus est né de Joseph, que la dépendance davidique ne pouvait se concevoir et se réaliser que par les ascendants masculins, il aurait pu contredire d'une manière aussi ferme l'enseignement reçu, et baser l'origine royale de Jésus sur la conception virginale?

Saint Paul a-t-il connu l'évangile de l'enfance qui a été la source de son disciple, telle est la question à laquelle le travail de Resch vient de donner un intérêt nouveau. Nous ne croyons pas que les réminiscences soient aussi nombreuses et aussi caractéristiques que le prétend le laborieux pasteur. Toutefois, les rapprochements établis entre l'évangile de l'enfance et les derniers chapitres de la lettre aux Éphésiens ont fixé l'attention des meilleurs critiques (4). Nous

(1) Voir Plummer, *the Gospel according to saint Luke*, p. XLIV.

(2) *Adv. Marcionem*, V, 5.

(3) D'après saint Irénée (III. I, 1), Luc, le compagnon de Paul, aurait rédigé l'évangile prêché par l'Apôtre.

(4) M. von Soden, un des collaborateurs à l'édition *Handcommentar* de Holtzmann, a relevé quelques-uns de ces passages parallèles dans son étude : *das Interesse des apostolichen Zeitalters an der evangelischen Geschichte* (Theologische Abhandlungen zum Weizsäcker-Jubiläum, p. 130). Il n'échappe à notre conclusion qu'en niant l'authenticité de l'épître aux Éphésiens.

signalerons entre autres l'exhortation de saint Paul (1) : « Ne vous enivrez pas de vin..., mais soyez remplis de l'Esprit ». On se demande par quelle étrange association d'idées, Paul passe de l'une à l'autre et oppose à l'exhortation de ne pas s'enivrer celle de se remplir du Saint-Esprit. Est-ce que cette association n'aurait pas été éveillée et suggérée par la parole de l'ange à Zacharie : « vin et fermenté il ne boira et il sera rempli de l'Esprit-Saint? »

Le meilleur commentaire historique du texte (2) de l'épître aux Galates, « lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son fils né de femme, né sous la loi », nous semble être formé par les deux premiers chapitres de saint Luc. En plus d'une parenté littéraire incontestable, ce qui frappe le lecteur, c'est l'insistance avec laquelle saint Luc rappelle comment Jésus enfant a été soumis à la loi; la circoncision, la purification, la présentation au Temple, sont décrites avec mention spéciale du texte légal. Ce n'est qu'après que tout a été rempli selon le code de Yahwé que la sainte famille retourna à sa ville de Nazareth. Ne serait-ce pas d'après l'évangile de l'enfance qu'il faudrait expliquer la pensée de saint Paul? N'est-ce pas là qu'il aurait trouvé son inspiration religieuse et littéraire?

Quelle est l'impression totale que dégagera des Épîtres de saint Paul un lecteur sans préjugé et vraiment indépendant? L'Apôtre n'a pas écrit une seule parole qui exclut la conception surnaturelle; s'il n'a pas exposé ce fait, s'il ne l'a pas développé, c'est parce qu'il ne rentrait pas dans ce qu'on peut appeler ses postulats théologiques. En supposant au contraire qu'il l'ait acceptée, il n'aurait pas parlé avec plus de réserve et de délicatesse de la descendance davidique de ce Jésus qui est « né de femme ». Il a de plus, très probablement, connu l'évangile primitif de l'enfance. Saint Paul pouvait-il, du reste, regarder le saint de Dieu comme le fils de cet Adam pécheur qui a été la source du péché pour tous ses descendants? Si le premier Adam était de Dieu, le second ne devait-il pas, à plus forte raison, naître de Dieu directement et immédiatement?

Les critiques se félicitent de retrouver même dans saint Jean un point d'appui nouveau pour ce qu'ils appellent la croyance primitive : c'est le silence de saint Jean, lequel serait défavorable à la conception surnaturelle. Or, nous croyons que ce silence ne peut être interprété que dans un sens tout à fait contraire. Il est hors de doute que l'auteur du quatrième évangile a connu saint Matthieu et saint Luc (3).

(1) Éph. v, 8; Luc, i, 15.
(2) iv, 4.
(3) Jülicher, *Einleitung*, p. 247; Weiss, *Einleitung*, p. 568. Assurément, les raisons qu'ap-

Si sa croyance eût été contradictoire à celle des deux écrivains de l'enfance de Jésus, on se demande pourquoi il n'aurait pas opposé avec fermeté sa foi ancienne au dogme récent qui commençait à pénétrer dans les Églises, et si le silence eût suffi pour couvrir son orthodoxie. Ne sommes-nous pas autorisés plutôt à interpréter ce silence comme favorable à notre thèse et à croire que saint Jean acceptait sans réserve le fait de la naissance surnaturelle?

Bien loin de l'avoir oubliée et omise, il en aurait fait, d'après Resch, une mention explicite. Nous ne parlerons pas des rapprochements discutables que l'ingénieux érudit croit avoir trouvés entre le prologue historique de saint Luc et le prologue métaphysique de saint Jean. Il faudrait toutefois se garder de rejeter trop vite et sans examen la parenté générale qu'il a essayé d'établir. Les symboles de « lumière » et de « ténèbres », les idées de « vie » et de « grâce », le haut relief donné à la « foi », se rencontrent, en effet, dans l'un et dans l'autre, chez saint Luc avec leur enveloppe juive, chez saint Jean traduits en un plus grand style, fécondé par une « méditation théologique » intense, et presque transposés. Holtzmann disait que les deux prologues sont parallèles ; nous prenons acte volontiers de son aveu, puisqu'il doit nous accorder nécessairement que saint Luc a fait l'esquisse qu'aurait développée saint Jean.

Toutefois, nous n'osons pas dire que l'auteur, dans son prologue, ait affirmé sa foi en la conception miraculeuse et qu'il en ait fait une mention formelle (1).

Quelques écrivains orthodoxes (2) insistent sur la polémique de

portent les critiques pour prouver cette dépendance de saint Jean vis-à-vis des synoptiques doivent nous inspirer quelque défiance; mais nous raisonnons dans leur hypothèse, et il ne nous est pas défendu de tirer parti d'une concession.

(1) On sait que les principaux écrivains du second siècle, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, et peut-être saint Hippolyte, lisaient le v. 13 du Prologue en le rapportant au Verbe : « (au nom de celui) qui non du sang, — ni du vouloir de la chair, — ni du vouloir de l'homme, — mais de Dieu est né. » Cette leçon a été en quelque sorte le texte catholique du second siècle, puisqu'elle est connue et reçue dans les principales églises, en Palestine, en Asie et en Occident, et que notre texte, aujourd'hui canonique, passait aux yeux de Tertullien comme une correction valentinienne. Toutefois la critique textuelle n'expliquera jamais par quel hasard cette leçon n'aurait pas survécu, pourquoi, au contraire, une leçon dite hérétique serait devenue canonique et se serait substituée à sa place dans tous les manuscrits et dans toutes les versions. (Un seul manuscrit de l'Itala a conservé cette leçon dite primitive, *codex veronensis*). Nous renvoyons le lecteur aux études remarquables de M. Loisy sur le Prologue du quatrième évangile (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, tome II); la défense de la leçon de saint Irénée y est présentée avec habileté et avec ampleur. Notons toutefois que Holtzmann ne l'écarte que parce qu'elle contient la formule très nette de la conception miraculeuse et qu'elle serait ainsi en contradiction avec ce qu'il appelle la croyance de l'évangéliste.

(2) Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 1896, p. 8.

saint Jean et de Cérinthe pour en conclure que l'auteur du quatrième évangile non seulement a cru à la naissance surnaturelle, mais qu'il en aurait été un des premiers apologistes. Nous proposons cet argument comme probable; il n'a pas à nos yeux la certitude qui lui est parfois attribuée. Cérinthe, sans doute, en niant la réalité de l'incarnation, assignait à Jésus une origine purement humaine; mais cette conséquence n'est, en somme, que secondaire, puisque l'incarnation n'est pas basée sur la conception miraculeuse et ne la requiert pas absolument. L'apôtre devait avant tout établir que l'union du Verbe avec la nature humaine avait été substantielle, et il a pu faire abstraction de la naissance miraculeuse (1).

On a fait encore remarquer avec raison que, dans saint Jean, la naissance naturelle est constamment dépréciée, que l'apôtre l'oppose d'une façon systématique à la naissance par l'esprit, et qu'il aurait difficilement attribué à Jésus une origine purement humaine. Cette étude nous entraînerait trop loin; il nous suffit de signaler que les disciples de Jean et des traditions asiates, que tous ceux qui ont emprunté à son évangile leur doctrine et leur inspiration, ont cru sans réserve à la naissance virginale.

*
* *

Nous avons hâte de reprendre l'examen de saint Luc et de nous enquérir de la valeur historique de ses récits. L'évangile, avons-nous dit, est le message du royaume de Dieu, ou mieux, il est le royaume de Dieu annoncé et réalisé par Jésus. Il débute par le baptême. Supposons un chrétien qui a entendu un apôtre lui raconter les *logia* du Seigneur, quelques miracles, sa mort et sa résurrection, n'éprouve-t-il pas la curiosité légitime de s'enquérir sur l'enfance et l'adolescence de ce Seigneur? Quels peuvent être les antécédents d'un homme qui, subitement, à trente ans, se déclare le Messie et fait œuvre de Messie, qui s'appelle et se laisse appeler l'envoyé de Dieu, qui se présente au monde avec la haute prétention d'être plus que tous les prophètes ses devanciers, plus que les anges, d'être le fils de Dieu? Tel nous semble être le cas de ce Théophile auquel saint Luc dédie ses deux livres. Ce disciple a dû demander au compagnon de saint Paul des informations neuves et précises sur les commencements de la vie de Jésus, sur les origines de l'Église.

Or, saint Luc déclare à Théophile dans un prologue clair, sobre, écrit dans un grec classique, qu'il a exploré et contrôlé tous les événe-

(1) Il est entendu que nous parlons au point de vue d'une possibilité absolue.

ments (παρηκολουθηκότι πᾶσιν) qu'il raconte; il est remonté aussi haut (ἄνωθεν) que possible et il a fait son enquête avec soin (ἀκριβῶς). Son dessein est de composer un livre méthodique et ordonné (καθεξῆς) pour que son destinataire reconnaisse et, en quelque sorte, touche du doigt (ἐπεγνῷς τὴν ἀσφάλειαν) la solidité des événements dont il a été instruit. Puis il entre immédiatement dans l'histoire merveilleuse des annonciations et des nativités. Ne serait-ce pas une ironie amère si cet écrivain nous racontait des fables acceptées sans critique et s'il les racontait pour confirmer la foi d'un néophyte « distingué »!

Les faits qui constituent l'évangile de l'enfance ont été puisés à un document hébreu ou araméen; cela est hors de conteste. Or, le livre des Actes nous permet d'apprécier comment saint Luc savait se servir d'un document. Presque tous les critiques consentent à reconnaître le caractère primitif des discours qui ont été conservés au début du livre; il leur plaît même de faire ressortir combien la christologie en est sobre, combien sont rares les événements merveilleux, et on ne refuse pas à l'auteur un certain sens de l'histoire. Son journal de voyage nous montre, du reste, qu'il sait se renseigner; témoin attentif et notateur exact, il voit d'une façon précise, et il voit tout; son œil n'est pas celui d'un visionnaire. Quoique grec de naissance et de culture, il a réussi à débarrasser son imagination des mythes gracieux et parfois terribles que la mer et la vue des îles suggéraient à des contemporains aussi cultivés, et qui passent cependant pour avoir été plus sceptiques que lui; il exclut même de sa narration les interventions divines auxquelles se prêtent si aisément les poètes et même les historiens religieux. Ce n'est pas un voyage triomphal que la traversée de son maître et que l'arrivée à Rome, et le récit n'est pas d'un homme qui se soucie de l'épopée ou du merveilleux. Pouvons-nous requérir des garanties humaines plus sérieuses? Ne sont-ce pas là des présomptions motivées en faveur de la vérité de ces premiers événements de la vie de Jésus, que l'évangéliste déclare avoir contrôlés avec soin et complètement pour en confirmer la solidité? Un historien même critique a-t-il le droit de les écarter et de les dédaigner?

Quels sont donc les motifs qui ont pu faire suspecter à l'historien la vérité de ce fait? On en a avoué deux principalement : 1° les narrations de saint Matthieu et de saint Luc qui se contredisent et s'excluent, principalement en ce qui concerne l'adoration des Mages et la fuite en Égypte; 2° les généalogies, qui non seulement sont disparates, mais qui portent des traces évidentes de corrections systématiques.

Avant de nous engager dans l'examen spécial de ces difficultés, il importe de définir la méthode historique de saint Luc. On a parlé et on parle encore, pour expliquer certaines lacunes ou omissions du troisième évangéliste, d'une loi d'économie (1), et on a même compris cette économie d'une façon très matérielle. Un tel dessein non seulement ne rend pas compte de certaines omissions graves, mais il doit être lui-même conditionné par une loi plus universelle et plus fondamentale. Ces prétéritions ne se légitiment et ne se résolvent que si l'on se réfère au procédé littéraire de l'évangéliste, procédé dont la clef nous est donnée, ce semble, par le livre des Actes. Ce livre est, en effet, une vraie composition historique, ordonnée et progressive; le progrès du christianisme, sa marche en avant, son expansion, telle semble être la préoccupation principale de notre écrivain. Il nous fait assister à la pénétration de l'évangile au sein des Juifs hellénistes de Jérusalem, puis aux premières prédications dans les divers districts de la Palestine. Sortant des zones étroites du judaïsme, il a les yeux constamment tournés vers le monde grec soit syrien, soit asiate, soit proprement hellène; puis c'est Rome qui fixe définitivement sa pensée; sa tâche finit avec l'arrivée de l'Apôtre en Italie; il avait voulu nous montrer comment et en vertu de quelles circonstances, la prédication chrétienne s'est dégagée et déprise du milieu juif de la Palestine, est sortie de Jérusalem et est parvenue jusqu'à la capitale de l'empire. Saint Luc considérera donc moins l'importance intrinsèque de chaque événement que son retentissement spécial dans la marche en avant du christianisme. Il est des faits importants qui, ne tombant pas sous son angle de vision, ou bien seront donnés en raccourci, ou même seront complètement passés sous silence. Il en est d'autres qui prendront sous sa plume une tout autre physionomie; ainsi il n'a pas relevé les discussions passionnées du concile de Jérusalem; il a atténué les vivacités de son maître et n'a retenu qu'une chose, l'accord parfait des apôtres, et combien cet accord a favorisé le progrès de la foi dans le monde païen.

Il est aisé, pour qui connaît le plan de l'évangile, d'y retrouver le même procédé de composition : comment le Messie, qui a débuté en Galilée, est-il venu à Jérusalem? C'est vers Jérusalem, où doit se faire « l'assomption du Fils de l'homme », que l'auteur dirige continuellement sa pensée. Son « ordre » n'est donc pas avant tout, comme on le dit trop souvent et trop uniformément, un ordre chronologique; il serait plus exact de le qualifier d'ordre géographique, d'ordre

(1) Resch., *op. cit.*, p. 22 et suivantes.

d'expansion. On n'ignore pas comment il sait s'affranchir de l'ordre chronologique. Il semble ne pas connaître les nombreux voyages entrepris par Jésus à l'occasion des fêtes; il ne sait pas ou il néglige de rapporter que la prédication du Messie n'est pas venue subitement et d'un coup à Jérusalem, que la ville sainte a déjà été visitée et éveillée par de nombreux miracles et de nombreux discours, que la Samarie a été traversée plusieurs fois et a été préparée pour la bonne nouvelle. Il a vraisemblablement connu ces faits, et, néanmoins, il a construit son évangile comme s'il les ignorait et a divisé l'apostolat de Jésus en trois périodes, période galiléenne, période extra-galiléenne, et période hiérosolymitaine (1). Or ce procédé littéraire, qui justifie des omissions graves en apparence, se retrouve, toute proportion gardée, dans l'évangile de l'enfance. Il est difficile que saint Luc ait ignoré l'adoration des Mages et la fuite en Égypte, qui sont des épisodes importants; mais ces événements étaient en dehors de son plan, il les a volontairement écartés et en a fait totalement abstraction. La vie de Jésus enfant lui est apparue dans une belle unité morale et légale; elle s'est écoulée sans bruit dans la tranquille Galilée, recueillie et calme dans l'obéissance aux parents, dans l'obéissance à la loi. Et de même que l'évangéliste a pu construire sa narration sans laisser de place au voyage de Tyr et de Sidon, qu'il a pu grouper tous les événements de la vie de Jésus selon l'ordre géographique au détriment de l'ordre chronologique, de même il a pu raconter la nativité de Jésus et passer sous silence la fuite en Égypte, clore même sa narration comme si ce fait n'existait pas pour lui. C'était son droit d'historien, il mérite notre respect. Et, si les écrivains catholiques semblent blâmables pour leurs préoccupations d'harmonie exagérée, de même les critiques se prévalent trop aisément de ces dissemblances pour nier la valeur historique des évangiles.

Il n'entre pas dans le cadre précis de cette étude d'exposer et de discuter la question des généalogies. Nous n'avons pas un essai nouveau d'harmonie à proposer; du reste, les critiques insistent moins sur les discordances des deux listes que sur les retouches systématiques qui les auraient complètement déformées. Les généalogies pri-

(1) Il ne faut donc pas être surpris, s'il écarte le voyage à Tyr et à Sidon, ainsi que l'épisode de la Chananéenne, deux faits qui rentrent dans son plan doctrinal, dans sa thèse, mais qui sont en dehors de son plan littéraire. Il abandonne saint Marc subitement après la multiplication des pains; on dirait qu'il a hâte de faire sortir son héros de la Galilée et de l'acheminer vers Jérusalem. Deux fois, et à peu de distance, il prépare cet exode en rapportant l'annonce de la passion, qui est la vraie cause du départ de Jésus pour Jérusalem. Cf. IX, 22; IX, 44; IX, 51.

mitives ont-elles été vraiment retravaillées et modifiées par saint Matthieu et par saint Luc? Étaient-elles ainsi rédigées, que Joseph passait pour « avoir engendré Jésus », et que « Jésus était le fils de Joseph »? Nous n'hésitons pas à le penser, et, cependant, ce fait, croyons-nous, ne porte aucun préjudice à notre thèse.

Chaque famille tenait son registre des naissances dans lequel étaient inscrits le nom du père et celui du premier-né. Jésus a dû être enregistré comme le fils de Joseph, dans l'acte officiel et en quelque sorte notarié de la famille. Il ne pouvait pas en être autrement. Joseph passait pour l'avoir engendré; de sorte que les généalogies primitives que pouvaient consulter les contemporains de Jésus le représentaient comme le premier-né du charpentier et de Marie. Le mystère de la conception surnaturelle n'a pas été connu des habitants de Nazareth et de Capharnaum, des parents rapprochés de Jésus, et il ne faut donc pas s'étonner si Marie passe aux yeux des Galiléennes, ses compagnes, pour être une femme comme les autres femmes, une mère comme les autres mères. La conception surnaturelle a été, comme l'ont dit tous les critiques, un secret bien gardé, une croyance tout à fait ésotérique. Elle n'aurait pas été acceptée, du reste, par le milieu dans lequel Marie et Jésus ont vécu; elle aurait surpris les esprits les plus bienveillants. La foule que révoltent les paroles de Jésus, qui, malgré les prodiges et les bienfaits, se montre défiante vis-à-vis de sa mission messianique et même assez souvent hostile, aurait été, à plus forte raison, incrédule à l'égard d'un fait sans exemple d'une naissance miraculeuse. La divulgation du secret eût été non seulement inutile, nous dirons même imprudente et dangereuse. Notre supposition n'est pas vaine. Plus tard, en effet, quand la croyance fut devenue publique et universelle, des Juifs publièrent un libelle infamant sur la naissance de Jésus où l'on déshonorait la mère et le fils. Ces attaques n'ayant pas eu lieu pendant la vie du Seigneur et de sa mère, il est donc légitime de conclure avec Resch que le mystère avait été respecté, qu'il ne s'est propagé qu'après la mort de Marie; c'est elle vraisemblablement qui l'a transmis aux disciples. Les généalogies sont parvenues à saint Matthieu et à saint Luc dans leur état primitif; ils les ont expliquées et rectifiées. N'en avaient-ils pas le droit (1)?

(1) Il est généralement admis que le syriaque sinaïtique n'a pas un texte complètement pur, que le scribe croyait non seulement à la conception surnaturelle, mais encore à la virginité perpétuelle de Marie, qui apparaît comme la Vierge κατ' ἐξοχήν. 1° Joseph, à qui était fiancée Marie *la Vierge*, engendra Jésus » (combinaison naïve d'orthodoxie et d'hétérodoxie, dit avec raison Holtzmann). 2° Il raconte les angoisses de Joseph. 3° Il retranche le v. 25 de saint Mathieu, vraisemblablement parce que la remarque de l'évangéliste excluait, d'après son exégèse, la virginité de Marie. D'où vient donc cette leçon? Elle ne peut pas être le texte

Il est temps de conclure, croyons-nous, l'examen des deux difficultés que la critique nous opposait. D'un côté, la méthode historique de saint Luc et son plan littéraire expliquent suffisamment pourquoi il a fait abstraction de la fuite en Égypte et a composé sa narration comme si ce fait n'existait pas ; nous concédons, de l'autre, que les généalogies primitives ont été officiellement rédigées comme si Joseph avait engendré Jésus ; mais saint Matthieu et saint Luc, ayant pris connaissance du « bienheureux mystère », les auraient retouchées et corrigées d'après leur foi. Nous pouvons entrer maintenant dans l'analyse du récit de saint Luc (1).

On a admiré la construction dogmatique qu'a essayée Holtzmann. La conception surnaturelle n'aurait pu éclore en terre juive et les conditions favorables aux germes recueillis dans l'Ancien Testament ne se seraient rencontrés que dans le monde grec ; c'est là que la croyance aurait réussi à prendre racine, à se développer et à croître. Cette hypothèse ne pourrait être vraie qu'autant que la narration évangélique serait grecque d'inspiration et de langage. Or, il est incontestable que le document dont s'est servi saint Luc a été rédigé par un écrivain juif et un juif palestinien.

Ce sont en effet des scènes bibliques que nous décrivent ces premières pages, et c'est en pleine ferveur juive, dans la solennité sereine et traditionnelle des sacrifices, qu'elles nous transportent. Elles nous montrent ce que la loi méditée par des cœurs simples, ce que le temple et le culte pouvaient inspirer de rectitude morale, de pureté et de paix. L'idéal religieux est en deçà de la limite qui départage l'Ancien et le Nouveau Testament : la sainteté ne se trouve que dans la pratique des commandements et des préceptes de Yahwé, dans l'accomplissement de tous les rites prescrits, dans les pèlerinages réguliers à la montagne de Sion pour se présenter au Seigneur. La tension extraordinaire des âmes que les espérances messianiques tourmentent depuis Isaïe, se révèle à son dernier période. Tout Israël attend la visite prochaine de Yahwé, et Zacharie le salue se levant, « aurore sur les

primitif de saint Matthieu, puisque, à part quelques manuscrits latins évidemment retouchés, elle est isolée et ne peut prévaloir contre l'unanimité des textes grecs et des versions. Il nous semble impossible que le scribe l'ait introduite spontanément, parce qu'il nous paraît plutôt effrayé d'une découverte qui blesse son orthodoxie. D'autre part, ce ne sont pas des préoccupations d'officier d'état civil qui l'auraient engagé à harmoniser l'acte de naissance de Jésus avec celle de ses ancêtres royaux. Il a donc trouvé une généalogie ébionite, nous dirions plutôt, la généalogie primitive officielle et légale conservée dans un milieu ébionite.

(1) Les résultats de la critique indépendante ont été sérieusement exposés et réfutés dans l'étude du P. Lagrange : « Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc », *Revue biblique*, 1er avril 1895.

montagnes » (1), pour illuminer et pour resplendir. Jésus enfant nous apparaît conduit par le même idéal de vie rituelle et de vie morale; son adolescence semble prise en quelque sorte dans le régime de la loi. Le temple est debout; on dirait qu'il est éternel, et on ne parle pas de menaces qui auraient été annoncées; on semble les ignorer et on ne les pressent pas. Aucune page du Nouveau Testament ne porte un accent hébraïque aussi net, aussi caractérisé. Un juif palestinien seul a pu composer ces récits. A la façon dont il décrit ces héros, dont il raconte ces scènes, on voit qu'il a connu ces jours de fête et qu'il en a goûté le charme, que cet idéal est le sien et est resté encore le sien, malgré la croyance nouvelle. Il a dû rédiger ces pages avant la ruine de Jérusalem quand la catastrophe était lointaine et ne se prévoyait pas encore. Il est impossible de concéder que saint Luc lui-même en serait le premier auteur, qu'il se serait essayé à imiter le style hébreu en se formant la main auprès des Septante. Rien ne nous autorise à le croire capable d'un raffinement tel qu'il eût réussi à s'approprier la langue et la phrase araméennes et le mouvement rythmique de la poésie. Pourquoi, du reste, se serait-il prêté à un exercice littéraire aussi calculé, sinon dans l'intention de tromper ses lecteurs?

Quelques critiques s'obstinent encore à défendre l'hypothèse de Holtzmann; ils procèdent toutefois par une autre voie. Ils concèdent et l'inspiration juive du récit et le caractère hébreu de la langue, par conséquent l'origine palestinienne du document; mais ils en détachent les versets 34 et 35 qui, selon eux, ne feraient pas partie de la source primitive; la conception surnaturelle, que ne connaissait pas le document palestinien, aurait été introduite par saint Luc lui-même. Il ne nous déplaît pas absolument de constater à quels procédés, nous dirions presque à quels expédients en est réduite la critique négative qui supprime au lieu d'expliquer, qui, ne pouvant défaire le nœuf gordien, n'hésite pas à le trancher. Il faudrait donc admettre une ingéniosité peu scrupuleuse de la part de saint Luc qui se serait fait la main pour composer ces fragments dont l'accent et le rythme hébraïques sont si caractérisés. Qui ne voit du reste que l'interrogation de Marie surprise est parallèle à celle de Zacharie? Que la réponse qui lui est faite, le signe qui lui est donné, correspondent à la réponse et au signe du récit précédent, que l'histoire de l'enfance, sans la conception surnaturelle, serait tronquée, qu'elle serait une pyramide sans sommet et une voûte sans clef? On ne peut nier, du reste, que la naissance de Jean-Baptiste n'a été annoncée que pour préparer l'annonciation de Jésus,

(1) Ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, I, 78.

que la promesse du don complet de l'esprit dès le sein de sa mère n'a été faite qu'en vue d'une action supérieure et principale de l'Esprit dans la conception du saint de Dieu (1). « Si des saints comme le Baptiste, dit Holtzmann, sont pleins de l'Esprit, du sein de leur mère, le saint de Dieu est considéré comme une création de l'Esprit déjà dans le sein de sa mère ! » La visitation qui suit immédiatement l'annonciation de Jésus reste inexplicable sans la conception surnaturelle. Pourquoi Marie visite-t-elle sa cousine, sinon pour voir le signe que l'ange lui a donné? Pourquoi cette explosion d'enthousiasme d'Élisabeth devant la mère de « son Seigneur », sinon parce qu'elle a eu une connaissance surnaturelle du mystère de Nazareth (2)?

Il nous semble établi, au point de vue critique, que l'annonce de la conception surnaturelle faisait partie du document primitif palestinien. C'est donc dans ce milieu juif que cette croyance a pris racine et s'est en premier lieu accréditée. Et, si l'on considère les difficultés qui s'opposaient à la formation de ce dogme, difficultés sur lesquelles nos adversaires insistent avec raison, on devra conclure qu'il n'est pas le produit spontané de l'imagination populaire et de la spéculation théologique, mais qu'il s'est imposé à la conscience chrétienne comme un fait, auquel on ne résiste pas.

*
* *

Supposons que la naissance purement humaine de Jésus a été la croyance primitive non seulement de la communauté palestinienne régie par les frères du Seigneur, mais qu'elle a été prêchée et propa-

(1) Cf. Lagrange, étude citée, p. 176.

(2) On a objecté que le verset 35 fait double emploi avec le verset 32. Dans celui-ci, le nom de « Fils du Très-haut est un titre messianique », « une grandeur théocratique » ; au v. 35 au contraire, la filiation divine semble basée sur la conception surnaturelle : *parce qu'il* est né de l'esprit, il sera appelé Fils de Dieu. Nous croyons que dans l'aunonce de la conception surnaturelle, l'accent ne se trouve pas sur le mot fils de Dieu. Cette remarque est appuyée par tous les exemples parallèles. Là où se trouve κληθήσεται, le qualificatif précède le verbe. Ainsi ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθή. (II, 22); Ναζωραίος κληθή. (Math. II, 23); υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται (v. 9) etc. (Voir Plummer, *the gospel according to S. Luke*, p. 25). Il me semble qu'on peut légitimement traduire : *c'est pourqnoi l'être qui naîtra sera appelé saint, le fils de Dieu*. Ce dernier mot ne serait donc qu'une apposition.

Nous ne comprenons pas pourquoi des professeurs sérieux s'obstinent à prêter une coopération sexuelle à l'Esprit-Saint. L'esprit de Dieu et la puissance de Dieu sont des termes identiques et s'expliquent l'un par l'autre : l'Esprit-Saint coopérera en tant qu'il est la puissance de Dieu. Rechercher si cette puissance de Dieu agira comme principe masculin ou féminin, nous semble une préoccupation digne d'un vieux rabbin, pour ne pas dire davantage. Nous trouvons dans les Actes I, 8, une mention de la venue du Saint-Esprit sur les apôtres conçue dans les mêmes termes que dans le récit de l'enfance : ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. Cfr. ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ.

gée par tous les apôtres, par saint Pierre, saint Paul et saint Jean dans toutes les églises fondées dans l'empire romain, elle a été, nécessairement et partout, prédominante pendant le premier siècle, et l'historien devra la retrouver au second, solidement établie, puis délogée, peu à peu et non sans combat, par suite de l'expansion de l'évangile de saint Luc. Or, le second siècle se lève pour éclairer une autre scène, pour nous révéler un autre tableau des églises; toutes les chrétientés fondées par les apôtres croient à la naissance virginale, la regardent comme une croyance fondamentale et ancienne. Un texte solennel de saint Ignace ouvre en quelque sorte la série des témoignages. « La virginité de Marie, son enfantement et de même la mort du Seigneur; voilà trois mystères hautement proclamés qui se sont accomplis dans le silence de Dieu. » Ainsi (1) s'exprime le saint martyr dont l'épiscopat commence avec le siècle, qui est disciple des apôtres, l'évêque d'Antioche, c'est-à-dire de la grande métropole apostolique; il a déjà réuni les principales épîtres de saint Paul, il est un des premiers lecteurs de l'évangile de saint Jean et il regarde la naissance virginale, la passion et la résurrection, comme les trois moments importants de la vie de Jésus. Ce dogme ne semble pas lui être apparu comme une nouveauté, comme une croyance récente qui se serait substituée à une croyance primitive; aussi loin qu'il peut reporter et étendre ses souvenirs, la naissance virginale est pour lui aussi établie, aussi incontestable, aussi historique que la passion et la résurrection.

La conception surnaturelle nous apparaît aussi comme un des principaux articles du symbole athénien. Les épisodes de l'incarnation, telle que nous la raconte l'apologie d'Aristide (2), seraient — la naissance d'une vierge, — le crucifiement par les Juifs, — la mort et l'ensevelissement, — la résurrection et l'ascension. Elle a la même place dans la profession de foi de saint Justin (3) qui, on le sait, connaît non seulement la tradition de la Palestine, mais aussi celles d'Éphèse et de Rome.

Nous arrivons à saint Irénée (4), qui clôt la série des témoignages du second siècle ouverte par saint Ignace. Résumant la foi des églises d'Orient et des églises d'Occident, il signale, lui aussi, la naissance virginale à côté de la passion et de la résurrection. Ainsi à Antioche, en

(1) *Aux Éphésiens*, XIX. ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Voir aussi : *aux Smirniotes*, I; *aux habitants de Tralles*, IX.

(2) Cf. Resch, op. c., p. 295 et suivantes. On y trouvera la restitution du texte primitif faite par Harnack.

(3) *Dialogue*, 85. *Apologie*, 31 et 46.

(4) *Contra hæreses*, I; X, 1.

Asie, dans l'Achaïe, à Rome, en Palestine, la naissance surnaturelle se retrouve associée au fait de la passion et de la résurrection, égalée même, sinon comme importance, du moins comme certitude. Le consentement unanime et universel que nous retrouvons dans toutes les églises apostoliques n'est-il pas une preuve incontestable que le dogme lui-même est d'origine apostolique? Admettre avec les critiques que les apôtres, ignorant ou rejetant la conception surnaturelle, ont partout prêché la croyance contraire, et retrouver au seuil du second siècle toutes les grandes églises en possession calme de la naissance miraculeuse, n'est-ce pas aboutir à un phénomène unique d'antinomie? n'est-on pas obligé pour expliquer cette solution de continuité, si brusque, et cette cassure si nette, de faire en quelque sorte appel au miracle dans l'histoire?

On oppose à cette tradition un courant contraire qui se serait fait sentir dans les églises judéo-chrétiennes jusqu'au cinquième siècle; c'est l'ébionitisme. Il importe d'en éliminer Cérinthe, avec lequel, selon saint Irénée (1), saint Jean dut entrer en polémique. Juif, élevé dans la philosophie grecque adaptée aux croyances religieuses d'Orient, il enseignait que tout ce qui est matière et corps était nécessairement impur. Il distinguait donc entre l'homme Jésus et le fils de Dieu, en niant que l'union des deux natures fût substantielle et réelle, et il était amené à conclure que Jésus était né selon la loi ordinaire de la génération. Comme on l'a fait remarquer très justement (2), ce n'est pas au nom d'une tradition qu'il rejette la naissance virginale, mais en vertu de postulats philosophiques; sa négation était exigée par la négation même du principe de l'incarnation.

Nous détachons encore de l'ébionitisme simple les ébionites gnostiques, qui lisaient vraisemblablement l'*évangile des douze apôtres* (3), et les ébionites *nazaréens*. Ces deux familles acceptaient la conception surnaturelle. La première secte seule nous intéresse ici. Saint Justin (4) nous décrit ces chrétiens d'origine juive comme les adversaires tenaces de la naissance virginale. On peut expliquer cette divergence de deux manières : ou bien leur foi aurait été primitive et ils l'auraient fidèlement conservée et entretenue, ou bien ils auraient partagé la foi commune, et à un tournant inconnu de leur histoire, ils se seraient violemment séparés des autres églises.

Dans quel sens peuvent-ils être des primitifs, c'est-à-dire des repré-

(1) *Contra hæreses*, I, XXVI, 1.
(2) GORE, op. c.; p. 51.
(3) GORE; p. 52.
(4) Saint Justin; *Dialogue*, 48.

sentants de la foi ancienne? Ils ne sauraient l'être que parce qu'ils auraient été des disciples de la première heure, alors que la conception virginale était un mystère, et que les généalogies rapportaient que Jésus était le fils de Joseph. Longtemps, du reste, il a suffi pour être baptisé de croire que Jésus était le Messie. Toutefois, on devrait admettre qu'ils se sont séparés très tôt de la communauté palestinienne, puisque l'évangile original de l'enfance a été composé avant la ruine de Jérusalem et que la croyance en la conception surnaturelle était déjà répandue. D'un autre côté, cette secte ne peut pas passer pour représenter la vraie foi des judéo-chrétiens. La communauté en masse est demeurée orthodoxe, et, si plus tard elle s'est séparée de la grande église, son écart n'a jamais été aussi grand que celui de l'ébionitisme pur. Ces deux motifs diminuent, d'après nous, la probabilité de cette première alternative.

Le témoignage d'Hégésippe (1), au contraire, semble donner à la seconde une grande valeur historique. Cet auteur, judéo-chrétien orthodoxe, comme on le sait, rapporte que l'église de Jérusalem est restée vierge pure et immaculée jusqu'au temps de Trajan. « Ceux qui s'efforçaient de corrompre la norme vraie de l'évangile prenaient encore soin de se dissimuler dans l'obscurité. Mais quand s'éteignit la génération de ceux qui avaient entendu la divine sagesse, alors éclata en plein jour la conspiration de l'erreur impie. » Hégésippe connaît donc un tournant dans l'histoire des églises palestiniennes; il sait qu'une révolution religieuse, lentement et silencieusement préparée, se produisit à la mort du dernier disciple de Jésus. Serait-ce téméraire de regarder l'ébionitisme comme ayant pris naissance à ce moment?

Quoi qu'il en soit, la valeur de cette petite secte, pour l'histoire, nous paraît bien secondaire. Elle n'est qu'un membre sans importance, détaché de la grande communauté judéo-chrétienne. Si sa foi a jamais été la foi primitive, elle est coupable pour ne pas l'avoir complétée et vivifiée par les richesses évangéliques qui peu à peu venaient à la lumière. Peut-être et plus probablement son erreur n'est-elle qu'une déchéance et un retour vulgaire aux conceptions messianiques du judaïsme pharisien?

Nous avons élargi au-delà de nos prévisions les cadres que nous nous étions fixés, et on trouvera peut-être que nous avons développé trop exclusivement des arguments de critique littéraire. Mais si l'on veut bien se souvenir que l'école libérale prétend ne recourir qu'à cette critique littéraire, on comprendra que notre tâche devait porter princi-

(1) Eusèbe, *Histoire eccl.*, III, 32.

palement sur ce point. Il nous semble que pour un esprit sincère et vraiment indépendant, la thèse rationaliste manque de tout appui historique, qu'on n'est pas fondé à reconnaître dans l'évangile de saint Marc et dans la prédication de saint Paul et de saint Jean une croyance primitive excluant la naissance virginale. L'examen impartial de ces divers écrits n'autorise pas cette conclusion; nous croyons l'avoir établi.

Il nous paraît également incontestable que le dogme de la conception surnaturelle n'est pas sorti des églises grecques; la croyance est née en Palestine, puisque le document primitif ne peut être que palestinien. Vouloir détacher de ce document les paroles de l'ange qui annonce l'action de l'Esprit, comme le suggérait J. Weiss, n'est-ce pas se dérober et en quelque sorte masquer une défaite? La tradition si riche du second siècle éclaire avec éclat la foi du premier; unanime et vivante dans toutes les églises fondées par les apôtres, n'est-elle pas la meilleure preuve que la croyance est elle-même d'origine apostolique?

Il ne faut donc pas isoler les récits de l'enfance du corps de l'évangile, les regarder comme appartenant à un cycle postérieur, de formation indépendante et de valeur historique moindre; la vie de Jésus forme un bloc; elle est un tout intégral dont on ne peut rien distraire. Nous croyons que la manifestation messianique de Jésus a été préparée par des antécédents surnaturels, que le charpentier de Nazareth ne s'est pas improvisé Messie et Fils de Dieu tout d'un coup.

M. Sabatier (1) concluait son étude sur la conversion de saint Paul en disant que cette question ne peut se résoudre pleinement d'une manière isolée. « Elle se rattache et se lie, ajoute-t-il, d'une manière indissoluble à celle de la résurrection même de Jésus-Christ. La solution qu'on donnera à la première dépend de celle que l'on a donnée à la seconde. Celui qui accepte la résurrection du Sauveur serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas, ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision, fût-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors transporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique, et nous ne pouvons l'y poursuivre. » Tel nous semble être le cas des récits de l'enfance et des faits surnaturels qu'ils nous décrivent, conception virginale et apparitions des anges. On a vu que les critiques proposent des hypothèses

(1) St Paul, 1896, p. 51.

invraisemblables et qu'ils ne s'entendent que pour nier a priori la réalité de ces faits. Ne serait-ce pas parce qu'ils sont convaincus que Dieu n'existe pas ou que, s'il existe, il n'intervient pas dans l'histoire? Notre tâche finit avec notre enquête historique et critique; nous n'avons pas à poursuivre le problème au delà.

Fr. Vincent Rose O. P.

Fribourg, Noël, 1898.

LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

ET LA DOCTRINE DE L'INCARNATION

Dans ces dernières années, l'attention de plusieurs savants critiques s'est portée sur le fragment initial du quatrième évangile, que l'on désigne ordinairement sous le nom de *prologue*. On peut contester que la préface du livre s'étende, dans l'intention de l'évangéliste, jusqu'au verset dix-huitième. Quelques commentateurs la restreignent aux cinq premiers versets. Mais on est d'accord pour admettre que tout le passage 1-18 a une portée exceptionnelle pour l'intelligence de l'évangile, et aussi pour la discussion du « problème johannique ». Si on le considère de près, on y reconnaît aisément une sorte de proclamation doctrinale, un programme que l'auteur a placé en tête de son ouvrage, sinon pour en indiquer le plan, du moins pour en fixer les idées principales. Le travail le plus récent qui ait été écrit sur cette question est dû à M. W. Baldensperger, professeur à l'université de Giessen. Cette étude a pour titre : *Le Prologue du quatrième évangile* (1). En réalité, l'auteur se propose de déterminer le caractère général du livre. Pour lui, l'évangéliste a un but purement apologétique et polémique ; il écrit pour défendre la messianité de Jésus contre les disciples de Jean-Baptiste, qui honoraient le Messie dans la personne du Précurseur. Nous n'entrerons pas ici dans les détails de sa thèse ; nous laisserons même de côté la thèse elle-même, pour nous occuper d'une question particulière, qui vient au second plan, au point de vue où se place Baldensperger, mais qui est capitale à nos yeux : le prologue du quatrième évangile contient-il une doctrine christologique ?

Si l'on admet, avec le professeur de Giessen, que l'évangile de Saint-Jean est un écrit de circonstance, un document rédigé dans un but éminemment pratique, on est logiquement amené à en restreindre la portée doctrinale. L'enseignement théologique, s'il s'y trouve, doit être subordonné à la fin que l'évangéliste poursuit. Or, d'après M. Baldens-

(1) Le titre complet est celui-ci : *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*. Fribourg i. B. Mohr, 1898. On en trouvera une recension dans la *Revue biblique*, janvier 1899.

perger, l'objet du livre est un point de fait, non une vérité abstraite : c'est Jésus qui est le Messie et non pas Jean-Baptiste, telle est la thèse qui est au fond du quatrième évangile. Dès lors, peut-on s'attendre à une théorie christologique, et les commentateurs qui croient y découvrir à chaque pas les traces de la spéculation dogmatique ne sont-ils pas victimes d'une « illusion d'optique »? La tradition, il est vrai, décerne à saint Jean le titre de « théologien ». Reste à savoir si cette appellation peut se justifier au tribunal de la critique.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur la manière dont il convient de diviser le prologue. Pour des motifs que nous nous réservons d'exposer ailleurs, nous croyons pouvoir grouper les versets comme il suit : **1-5**; **6-11**; **12-14**; **15-18**; en tout, quatre parties. C'est des deux dernières seulement que nous avons à nous occuper aujourd'hui; c'est là que se trouve, selon nous, le point de départ de la christologie johannique.

La première de ces périodes soulève une question de critique textuelle qui touche de près à la doctrine de l'incarnation. D'après le texte reçu, conforme à la leçon que donnent tous les manuscrits grecs, il faut traduire : *Mais à ceux qui le reçurent, il leur donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe devint chair, et il habita parmi nous, et nous contemplâmes sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique* [*tient*] *de son père, plein de grâce et de vérité.* Dans cette traduction, la génération divine est attribuée aux croyants, conformément au texte εἰ... ..ἐγεννήθησαν. Mais d'après la leçon, défendue par M. Resch (1) et que M. Loisy considère comme probable (2), il faudrait traduire : *Mais à ceux qui le reçurent, il leur donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient au nom de celui qui est né non du sang, etc.*

Quelque séduisante que puisse paraître cette dernière leçon, et quelque avantageuse qu'elle soit pour la doctrine de la naissance miraculeuse de Jésus, nous croyons devoir y renoncer, mais uniquement pour des motifs appartenant à la critique interne, et qu'il serait trop long de développer ici. Je dois me borner aux deux observations suivantes : *a*) le sujet accompagné de l'article, ὁ λόγος, par lequel débute le verset 14, marque le commencement d'une nouvelle phrase; — *b*) l'expression *qui n'est pas né de la volonté charnelle* est souverainement impropre à décrire l'origine du *Verbe fait chair.*

(1) *Aussercanonische Parallelltexte zu den Evangelien*, IV, 57-60; V, 249-250; 327-331.
(2) *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1897, p. 157 ss.

Nous croyons donc que la doctrine christologique du quatrième évangile n'est pas clairement exprimée avant le verset 14. Dans ce qui précède, l'auteur a déjà fait allusion à la manifestation historique du Verbe; le verset 11, aussi bien que le verset 5 a trait, selon nous, à la venue du Messie. Au verset 14, l'évangéliste décrit en termes formels le fait qu'il a vaguement indiqué dans ces deux endroits.

Et le Verbe se fit chair, c'est-à-dire se fit homme, selon l'expression de saint Justin : σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν (1). Cette brève formule résume la doctrine johannique de l'incarnation (comp. I Jo. IV, 2; II Jo. 7.) Elle marque catégoriquement le lien par lequel le Verbe divin s'est uni à la nature humaine. Elle détermine le caractère propre du Messie, sans se rapporter directement à aucun moment précis de son existence terrestre. L'évangéliste a en vue d'une manière générale la vie publique de Jésus, l'ensemble des prodiges qui, depuis le baptême jusqu'au Calvaire, doivent prouver, aux yeux des hommes, sa mission céleste et sa filiation divine. C'est pourquoi l'évangéliste ajoute immédiatement : *et il habita parmi nous.* L'incarnation est conçue ici, non comme un fait, mais comme un état; elle est le moyen dont s'est servi le *Logos* pour habiter parmi les hommes et converser avec eux. L'accent de la phrase porte sur le sujet ὁ λόγος; le mot σάρξ est secondaire. L'évangéliste n'a pas besoin d'insister pour démontrer que Jésus était vraiment homme; c'est l'incrédulité des « Juifs, » et non le docétisme qu'il combat; il lui suffit d'établir que dans la personne de Jésus résidait réellement le divin Logos. Il ne veut pas nous renseigner sur la naissance du Messie selon la chair, mais sur sa venue dans la chair. L'origine céleste de Jésus est le point capital dans le quatrième évangile. Ceux qui *jugent selon la chair ne savent pas d'où il vient* (VIII, 14-15); ils croient connaître sa patrie et ses parents (VII, 41; VI, 42). Mais, dans l'ordre du salut, *la chair ne sert de rien* (VI, 63). Heureux plutôt Simon Pierre, qui ferme l'oreille à la voix *de la chair et du sang* pour n'obéir qu'à l'inspiration surnaturelle et proclamer la filiation divine du Maître : *Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant* (Matt. XVI, 16). Certes, si le passage johannique dont nous nous occupons peut entrer en parallèle avec quelqu'une des données contenues dans les Synoptiques, c'est à la confession de Pierre, telle que la reproduit le premier évangile, qu'il faut la rapporter, plutôt qu'aux endroits qui ont trait à la naissance de Jésus. On ne peut le rattacher à l'*Évangile de l'enfance* que

(1) *Apol.* I, 32.

par des artifices littéraires. Les prodiges qui signalèrent la nativité du Sauveur (Luc II, 9, 13-14) ont pour objet, non pas la gloire du Verbe, mais la *gloire du Seigneur*, la *gloire de Dieu*. Ce sont des manifestations passagères, des indications exceptionnelles, privilège de quelques bergers. Au contraire, la *gloire* du Verbe dont parle le quatrième évangile est celle dont l'écrivain peut dire : *nous l'avons contemplée;* elle résulte d'une manifestation permanente, qui correspond au séjour du Verbe *parmi nous* (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Il s'agit, selon l'expression de l'évangéliste, d'une sorte de propriété héréditaire, d'une prérogative semblable à celle *qu'un fils unique tient de son père* (1); c'est la qualité habituelle qui, dans le quatrième évangile, caractérise la filiation divine de Jésus. En effet, cette *gloire,* Jésus la possède indépendamment des hommes (V, 41), puisqu'elle vient uniquement de son Père céleste (VIII, 54); elle est le reflet de la gloire dont le Verbe éternel jouissait dès avant l'origine du monde (XVII, 5) le resplendissement de la divinité (2), qui va du Père au Fils et du Fils aux croyants (XVII, 22-24). L'action de glorifier (δοξάζειν) consiste dans les *signes* ou miracles qui établissent cette double relation (XVII, 1-3), prouvant, d'une part, le rapport intime qui unit Jésus à Dieu le Père, et produisant, d'autre part, entre Jésus et les hommes, cette relation de connaissance affective qui est le trait spécifique du chrétien (X, 14). Si l'on comprend bien ce que signifie, dans l'esprit de l'évangéliste, cette expression : *et nous contemplâmes sa gloire,* on n'aura pas de peine à saisir la portée de cette autre formule : *et le Verbe s'est fait chair*. Ces derniers mots se rapportent d'une manière générale à l'existence terrestre du Christ et, en particulier, aux années de sa vie publique. Le point de vue de l'évangéliste est analogue à celui où se place l'auteur de l'épître aux Hébreux lorsque, parlant du Messie, il appelle le temps de sa vie mortelle « les jours de sa chair » (Hébr. V, 7[a]).

Le verset 14 ne nous renseigne directement que sur la manifestation sensible du Verbe dans le temps. Est-il permis d'y voir une indication par rapport à la naissance miraculeuse de Jésus? La gloire du Verbe fait chair y est représentée comme une prérogative héréditaire. On pourrait donc conclure que Jésus a une origine divine, même selon la chair. En tout cas, le quatrième évangile doit parler de sa naissance si, comme on le prétend, le prologue johannique est parallèle au récit

(1) Heb. I, 2 : ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. Comp. III, 6.

(2) Heb. I, 3 : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. On remarquera que la spéculation christologique de l'épître aux Hébreux offre une ressemblance frappante avec celle de notre prologue.

de la nativité consigné dans les Synoptiques (1). A plus forte raison doit-il en être ainsi si, comme le déclarent unanimement les théologiens de toutes les confessions, la parthénogénèse, c'est-à-dire la naissance virginale, est inséparable de la théorie de l'incarnation. Et, de fait, étant donné que Jésus-Christ est le Verbe éternel fait homme, il est difficile d'admettre qu'il ait été conçu autrement que par l'opération du Saint-Esprit, et la déclaration que nous lisons dans saint Matthieu (I, 18, 20), et dans saint Luc (I, 35) est une conséquence rigoureuse de la divinité de Jésus (2). M. Lobstein, qui reproduit ce raisonnement s'attache à en détruire la valeur, en faisant observer que la théorie métaphysique du Logos préexistant et la croyance à la conception miraculeuse de Jésus proviennent de sources différentes; saint Matthieu et saint Luc, qui rapportent ce dernier fait, ne disent rien de la préexistence du Verbe; saint Jean et saint Paul, au contraire, qui considèrent le Christ existant de toute éternité au sein de Dieu, ne parlent pas de sa naissance. De la combinaison de ces données est sorti l'enseignement traditionnel. Le contenu des livres saints semble, de prime abord, donner un fondement assez solide à cette manière de voir. Mais il faut se rappeler que le premier et le troisième évangiles existaient déjà dans leur forme actuelle, lorsque fut écrit l'évangile johannique, et que l'auteur de ce dernier livre a dû les connaître. En tout cas, il est impossible d'admettre que l'auteur du quatrième évangile ait entièrement ignoré la tradition relative à la naissance miraculeuse de Jésus.

Le quatrième évangile, à la vérité, justifie le titre d'*évangile spirituel*, que lui décerne Clément d'Alexandrie, et son auteur mérite le surnom de *théologien*, que lui donne l'ancienne tradition ecclésiastique. Est-ce à dire que l'on doive renoncer à y trouver une histoire authentique de la vie du Sauveur? Saint Jean se préoccupe-t-il tellement de la spéculation dogmatique, qu'il fasse totalement abstraction des évé-

(1) Die synopt. Geburtsgeschichte und der johann. Prolog laufen parallel. Holtzmann, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, II, p. 419. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, p. 252 s.

(2) M. Lobstein reconnaît cette circonstance et il explique le silence du quatrième évangile par ce fait, que l'écrivain sacré trouvait dans sa théorie du Logos une base suffisante pour établir la filiation divine du Christ. (*Die Lehre der übernatürlichen Geburt Christi*, 2e aufl., p. 45 s.). D'après Holtzmann (*Op. cit.*, II, p. 419 s.), l'origine charnelle et la mission divine sont deux choses absolument distinctes dans l'esprit de notre évangile. L'auteur, dans son prologue, fait abstraction de la première, pour s'attacher exclusivement à la seconde, laissant aux Synoptiques le soin de décrire la généalogie humaine de Jésus, et insistant sur la divinité du Logos. C'est ainsi que le prologue johannique, tout en étant parallèle aux deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, ne dit pas un mot de la naissance selon la chair, bien que l'auteur se conforme, dans l'ensemble de son ouvrage, à la doctrine évangélique primitive, d'après laquelle Jésus était né de Joseph et de Marie.

nements terrestres? Est-il absorbé par la contemplation des choses divines, au point de se tenir tout entier en dehors de la sphère des choses humaines? Pour ce qui concerne le quatrième évangile considéré en général, les critiques récents sont unanimes à lui reconnaître une valeur historique au moins égale à celle des évangiles synoptiques. Nous n'avons à examiner ces questions que sous le rapport spécial de la doctrine christologique.

Tout d'abord, il est aisé de constater que le Christ johannique est un personnage non moins réel que celui des Synoptiques. Son humanité se dessine, à travers le quatrième évangile, en traits accentués : comme tous les hommes, il est sujet à la fatigue (IV, 6), à la soif (IV, 7, 9), à la faim (IV, 8, 31); comme tous les hommes, il éprouve parfois de l'émotion et du trouble (XI, 33, 38; XIII, 21); nous voyons même son émotion se traduire par des larmes (XI, 35); la perspective de la Passion provoque dans son âme la crainte et l'effroi (XII, 27). Le *Logos* johannique apparaît, d'un bout à l'autre de l'évangile, revêtu de l'humanité, participant à notre nature, à ses infirmités et à ses faiblesses. Ici encore, l'enseignement du quatrième évangile est exactement le même que celui de l'épître aux Hébreux (1). Cela étant, est-il concevable que l'évangile de saint Jean ne dise rien de l'origine de Jésus comme homme et de sa naissance selon la chair?

L'évangéliste mentionne à plusieurs reprises la « mère de Jésus », sans toutefois la nommer (2). On remarquera qu'il lui assigne un rôle très important dans les deux circonstances décisives de son récit, d'abord au début, aux noces de Cana, lors du premier miracle (II, 1-11), puis dans cet épisode tragique de la Passion, dans cette scène touchante qui constitue le dénouement, et où Jésus dicte en quelque sorte son testament spirituel (XIX, 25-27). Au contraire, il ne nomme son père que deux fois, d'abord dans un sens purement historique (I, 46), ensuite en rapportant une réflexion malveillante que font les ennemis du Sauveur (VI, 42). En revanche, Jésus, dans les discussions et les discours, établit avec insistance sa filiation divine et la mission qu'il tient du Père céleste. Mais ces considérations générales ne contiennent qu'un indice vague. Il importe de préciser.

Revenons au prologue. Le verset 14, avons-nous dit, a trait en général à la manifestation du Verbe dans l'humanité, sans viser aucun moment précis de sa vie terrestre. En d'autres termes, il marque l'union du *Logos* avec la nature humaine, sans indiquer les circonstan-

(1) Οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν, πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα, χωρὶς ἁμαρτίας. (IV, 15. Cf. V, 1-3).

(2) II, 1, 3, 5, 12; VI, 42; XIX, 25, 26.

ces historiques dans lesquelles elle s'est accomplie. Mais ne peut-il pas nous renseigner sur la manière dont l'évangéliste conçoit cette union et sur le moyen par lequel elle s'est opérée? Il semble qu'en renonçant à la leçon que suggèrent les Pères du deuxième siècle, saint Justin, saint Irénée et Tertullien, on renonce à trouver dans le prologue du quatrième évangile une théorie de l'incarnation et que l'on doit se contenter de cette simple affirmation : *le Verbe devint chair*. Nous croyons néanmoins que, même d'après le texte canonique, les deux versets 13 et 14 trahissent la pensée de l'évangéliste touchant l'origine terrestre du Verbe incarné. Considérons en effet que, si cette proposition *le Verbe devint chair*, rapportée à l'ensemble du verset dont elle fait partie, exprime simplement le fait de l'incarnation, mise en relation avec la phrase précédente, elle laisse entrevoir de quelle manière *le Verbe* a pu *devenir chair*. Le mot qui termine le verset 13 exprime la naissance surnaturelle des enfants de Dieu. Or, au verset 12 le *Logos*, considéré dans sa manifestation historique, est présenté comme l'auteur de la filiation divine. Il est donc naturel de penser que le Verbe fait chair est fils de Dieu à un degré suréminent, et que la description de la naissance surnaturelle, que l'auteur applique en général à tous les enfants de Dieu, lui convient d'une manière toute spéciale. C'est là, sans doute, ce que pensaient les anciens Pères, et c'est ce qui explique leur manière de parler, lorsqu'ils disent que Jésus « n'est pas né de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme mais de Dieu » (1). Le *Logos* incarné doit être enfant de Dieu, et cela dès sa naissance. C'est un élément essentiel de la christologie johannique. Aussi, l'auteur du quatrième évangile ne s'est pas contenté d'insinuer cette doctrine dans son prologue; il nous en a conservé l'expression en termes formels. Dans l'interrogatoire que lui fait subir Pilate, Jésus répond : *Je suis né et venu au monde pour rendre témoignage à la vérité* (XVIII, 37). Dans cette déclaration, la venue au monde (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) coïncide exactement avec la naissance (γεγέννημαι). D'ailleurs, selon l'épître aux Hébreux, dont la doctrine offre des analogies si frappantes avec celle de notre évangile, c'est en l'introduisant sur la terre que Dieu propose son fils à l'adoration universelle (Hebr. I, 6).

L'auteur du quatrième évangile nous donne, dans le prologue, un aperçu synthétique de l'enseignement qu'il développe dans la suite du livre. Si nous voulons nous faire une idée juste de sa doctrine, nous devons nous conformer à sa méthode, et chercher, dans le corps de

(1) IRÉNÉE, III, XIX, 2. TERTULLIEN, *De carne Christi*, c. XIX, XXIV.

l'évangile, le développement des principes énoncés au début. La formule christologique *Et le Verbe devint chair* résume toute une théorie de l'incarnation. Pour en saisir la portée, il ne faut pas se borner à la considérer dans son contexte immédiat; on doit en chercher l'explication dans les parties de l'évangile qui ont un caractère plus particulièrement christologique. Deux passages surtout offrent ce caractère : le discours sur le pain de vie, VI, 26-72, et la discussion entre Jésus et les Pharisiens, VIII, 12-59.

Les exégètes ne voient ordinairement dans le chapitre sixième que l'exposé de la doctrine eucharistique. Nous croyons qu'en se plaçant ainsi à un point de vue exclusif, on néglige un enseignement précieux. Sans doute, à considérer la note spécifique, le caractère propre et distinctif du discours sur le pain de vie, on doit voir dans le verset 51 le point central, vers lequel convergent toutes les parties de l'entretien. Envisagée sous ce rapport, toute la première moitié est destinée à préparer cette affirmation capitale : *Je suis le pain vivant.* Néanmoins, si l'on détourne quelque peu son attention de la doctrine eucharistique, pour la diriger sur les données qui lui servent de fondement, une théorie christologique se dégage du fond du discours. Il s'agit d'abord de la nourriture incorruptible que le Fils de l'homme donnera (27). Cette nourriture consiste en un pain céleste qui n'est autre que Jésus (35, 48, 51). Or, dans quel sens est-il vrai de dire que Jésus est un *pain céleste?* D'abord, parce que Jésus est descendu du ciel (33, 38, 41); ensuite, parce qu'il s'offre en nourriture et promet de donner sa chair à manger et son sang à boire (52-57). Le Sauveur se compare avec raison à la manne (31-32, 49-50, 58); comme la nourriture miraculeuse dont se nourrissaient les Hébreux dans le désert, il est un pain descendu du ciel. Au point de vue où nous nous plaçons, c'est l'origine céleste de Jésus qui est la vérité principale. On peut même dire que, dans l'esprit de l'évangéliste lui-même, cette idée a une importance capitale, bien qu'elle soit subordonnée, dans l'ensemble, à la doctrine de l'eucharistie. Dans toute la première partie (26-47), elle est le pivot de la discussion entre Jésus et les Juifs. A cette affirmation du Sauveur : *Je suis descendu du ciel*, ses adversaires répliquent en rappelant son origine humaine : *N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère* (42)? On remarquera que, dans cette objection, le père de Jésus est mis en première ligne et désigné nommément, tandis que, de son côté, Jésus, en proclamant son origine céleste, insiste sur la mission qu'il tient de son *Père* (27, 39, 40, 44). Il y a là une controverse qui porte, non plus directement sur le caractère messianique de Jésus, mais sur son origine selon la chair, sur sa

naissance. Quel but se propose l'écrivain sacré, en rapportant cette polémique? N'a-t-il pas en vue l'union du Logos avec la nature humaine? Les Juifs prétendent *connaître* le père de Jésus, et le Sauveur répond que *personne n'a jamais vu le Père* (46). Or, c'est du Père qu'il tient sa mission (44). C'est donc par ce Père invisible aux mortels qu'il est descendu du ciel pour se donner en nourriture, c'est en vertu de cette paternité toute spirituelle qu'il est devenu un aliment céleste. Comme on le voit, l'intention de l'évangéliste est de nous faire connaître de quelle manière, selon l'expression de l'épître aux Hébreux (Hébr. II, 14), le Christ a été fait participant de la chair et du sang. La déclaration du Sauveur : *Je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel* (VI, 51) est le complément et l'explication de la formule, par laquelle l'auteur résume, dès le commencement du livre, sa doctrine christologique : *Et le Verbe devint chair*. C'est pourquoi il faut croire, non seulement que le Verbe s'est manifesté dans la chair, mais aussi, conformément au précepte énoncé dans les épîtres johanniques, que *Jésus-Christ est venu dans la chair*, ἐν σαρκὶ (I Joh. IV, 2; II Joh. 7), que l'avènement du Messie s'est opéré en Jésus dès le premier moment de son existence.

Si du chapitre VIe nous passons au chapitre VIIIe nous trouvons encore quelques données importantes concernant la généalogie du Sauveur. Dès les premiers temps du christianisme, la haine des Juifs contre Jésus éclata en blasphèmes; on parodia la table généalogique de saint Mathieu de façon à présenter le fils de Marie comme le fruit de l'adultère. Celse connaissait ce document et il s'en servit contre les chrétiens (1). On trouve l'écho de cette calomnie dans le livre apocryphe *Acta Pilati* (2). D'après l'historien des Juifs Grätz (3), elle se serait répandue au temps de l'empereur Adrien (117-138). Mais elle doit avoir une origine plus ancienne; elle fut probablement provoquée par la publication des deux évangiles canoniques, *Mathieu* et *Luc*, où est affirmée la naissance miraculeuse de Jésus. La question généalogique posée par les évangélistes était fort délicate et exposée à des solutions malveillantes. La négation de la descendance paternelle était de nature à susciter, de la part d'esprits hostiles, des imputations odieuses. C'est ce qui arriva : aux formules chrétiennes ἐκ παρθένου, — ἐκ πνεύματος ἁγίου, les Juifs répondirent par cette autre formule : ἐκ πορνείας. Les évangiles canoniques ne nous ont-ils conservé aucune trace de ce conflit? Évidemment une trace de ce genre ne peut pas se rencontrer dans les

(1) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, I, 28, 32, 38, 39.
(2) *Acta Pil.* A, II, p. 224 s., B, II, p. 291 s.; *Gesta Pil.*, II, p. 344 s. (éd. Tischendorf).
(3) *Geschichte der Juden*, III, p. 243.

écrits dont l'apparition provoqua précisément les calomnies des Juifs. D'un autre côté l'évangile de saint Marc parut avant celui de saint Luc et, selon toutes les probabilités, avant l'édition grecque de saint Matthieu, à l'occasion de laquelle la liste généalogique a pu être ajoutée au premier évangile. Reste l'évangile johannique. Après avoir décrit dans le prologue la divinité du *Logos*, l'auteur, comme nous l'avons déjà vu, ne fait pas totalement abstraction de l'origine terrestre du Messie. Nous trouvons dans la discussion entre Jésus et les Juifs, rapportée au chapitre VIII, un trait qui, si l'on tient compte des faits que nous venons de rappeler, paraîtra significatif : *Nous ne sommes pas nés de l'adultère,* disent les Juifs ; *nous avons un père unique, qui est Dieu* (v. 41). On sera frappé de la ressemblance qui existe entre le langage que le quatrième évangéliste met ici dans la bouche des ennemis du Sauveur et l'accusation que, dans les *Actes de Pilate,* les « anciens de la nation juive » portent contre Jésus, en présence du gouverneur :

Joh. VIII, 41.	Act. Pil., II.
ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα.	ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται.

Les commentateurs du quatrième évangile admettent d'ordinaire que les interlocuteurs de Jésus veulent simplement proclamer la légitimité de leur naissance par rapport à leur ancêtre Abraham. Cette interprétation s'appuie sur les versets 33 et 39, où les Juifs établissent leur descendance selon la chair. Mais il est évident que, si la première partie du verset qui nous occupe peut s'entendre de la génération charnelle, dans la deuxième partie, il s'agit de la filiation spirituelle : ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν. Dans ce membre de phrase, l'accent oratoire est sur le premier mot : nous n'avons qu'*un seul* père. En parlant ainsi, les Juifs relèvent la fidélité de leur mère Sara. Mais par l'apposition τὸν θεόν, la notion de paternité passe de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Il s'agit donc, en même temps que de la descendance d'Abraham, de la filiation adoptive, par laquelle Israël était la nation sainte, le peuple de Dieu. En définitive, la revendication des Juifs porte sur trois points : 1° ils ne sont pas nés de l'adultère ; 2° ils ont un seul père ; 3° ils sont enfants de Dieu. Le ton de la réponse est éminemment polémique et paraît s'opposer aux prétentions analogues de l'adversaire. Et, en effet, dans les discussions antérieures, Jésus s'est plusieurs fois proclamé fils de Dieu. Il est vrai que, dans l'opinion de ses contemporains, il passait pour être issu de l'union légitime de Joseph et de Marie. Mais les « Juifs » du quatrième évangile et les discours qu'ils tiennent se ressentent incontestablement du point de vue de l'auteur, de son milieu et de ses préoccupations. S'ils insinuent que

Jésus est né de l'adultère, c'est que cette calomnie était déjà répandue dans les parages où vivait l'évangéliste. On s'étonnera peut-être que, sur un point aussi capital, l'écrivain sacré se contente d'une simple insinuation et qu'il ne réfute pas l'allusion odieuse qu'il met dans la bouche des « Juifs ». Remarquons néanmoins que, dans ce passage, VIII, 41-42, le procédé est le même qu'auparavant, VI, 42-43. Dans chacun de ces deux endroits, les ennemis du Sauveur s'insurgent contre ses prétentions à une origine surnaturelle et, chaque fois, Jésus laisse tomber l'objection. Il n'y a qu'une explication à cela : l'évangéliste suppose connues la généalogie humaine du Sauveur et l'évangile de l'enfance. Sa narration proprement dite commence au baptême de Jean. Mais ses prémisses théologiques s'étendent beaucoup plus loin; le prologue considère le Logos dans son essence éternelle et dans son apparition historique sous une enveloppe charnelle en la personne de Jésus. *Et le Verbe devint chair;* cette formule, en vertu du contexte, exprime le fait de l'incarnation, sans indiquer directement le moment où elle s'est accomplie. Nous croyons pouvoir affirmer cependant que, dans la pensée de l'évangéliste, le Logos s'est fait chair dès le premier instant de la conception de Jésus. Les allégations que l'auteur du quatrième évangile met dans la bouche des Juifs en fournissent la preuve *a contrario*. En reprochant à Jésus d'être fils de Joseph, on suppose que Jésus récuse cette filiation charnelle ; en insinuant qu'il est né de l'adultère, on admet une naissance irrégulière. Enfin, si, comme tout nous porte à le croire, la prétention des Juifs d'avoir Dieu pour unique père est en rapport avec la prérogative que les chrétiens revendiquent pour Jésus, on peut dire que, par sa naissance dans le temps, Jésus est vraiment « le Fils de Dieu ».

Jusqu'ici, nous avons essayé de démontrer que le concept de l'incarnation, tel qu'il est énoncé dans le prologue et tel qu'il nous apparaît dans l'ensemble du quatrième évangile, répond à celui que suppose l'évangile de l'enfance (Matthieu, I-II; Luc, I-II). Mais la doctrine christologique comprend deux éléments essentiels. Dans la personne du Christ, il faut considérer une double relation : relation de la divinité avec la nature humaine ; relation entre le Christ et Dieu le Père. En étudiant l'évangile johannique, le premier point est de beaucoup le plus difficile. Aussi avons-nous cru devoir y insister. La seconde partie de notre étude n'appelle pas les mêmes développements. Si la doctrine du Verbe incarné est en quelque sorte réduite à sa plus simple expression dans le quatrième évangile, par contre, l'union de Jésus avec le Père céleste y est affirmée et décrite avec la précision et l'ampleur que l'on pouvait attendre de l'évangéliste théolo-

gien. M. Baldensperger, qui voit dans ce livre une sorte d'apologie, où la spéculation dogmatique, loin d'avoir un caractère doctrinal, est une arme de circonstance, mise au service de la polémique, le quatrième évangile ne nous apprend rien sur la divinité du Christ (1). Pour montrer l'inexactitude de ce jugement, il n'est pas nécessaire d'analyser le livre dans chacune de ses parties. Puisque, de l'aveu de M. Baldensperger lui-même, le prologue contient le résumé de l'ouvrage, il nous suffit de considérer ce fragment capital, et en particulier le morceau 14-18, pour voir se dessiner nettement la théorie christologique de l'auteur.

Dans ce passage, l'évangéliste emploie, pour caractériser le Christ, une expression que l'on peut appeler technique, μονογενής. Énoncé d'abord au verset 14 comme terme de comparaison, ce mot revient dans la dernière phrase du prologue (v. 18), où il désigne directement le Messie. Tous les critiques admettent qu'il sert à exprimer un rapport spécial du Verbe avec Dieu. Mais on n'est pas d'accord, lorsqu'il s'agit d'en déterminer la signification précise. Un grand nombre de commentateurs, considérant μονογενής comme corrélatif de λόγος, y découvrent l'idée de génération éternelle. Les critiques les plus récents le rapportent à la personne de Jésus-Messie et l'entendent de la filiation divine du Christ par l'incarnation du Verbe.

Le mot grec μονογενής, de même que le mot ἀγαπητός, répond au terme hébreu *iaḥid*. Ce dernier adjectif, appliqué à un fils, le caractérise à la fois comme unique et comme étant l'objet de la dilection paternelle (2). Les termes grecs, qui servent à le rendre, contiennent cette même signification, bien que chacun d'eux, en vertu de sa racine, ne reproduise que l'un ou l'autre des éléments qu'elle renferme. Mais le titre de « Monogène » doit avoir une portée spéciale dans le prologue johannique. Au verset 18, l'évangéliste l'attribue directement au Christ, pour exprimer sa filiation divine : ὁ μονογενὴς υἱὸς (3). Nous

(1) Après avoir consacré un chapitre à étudier la valeur théologique du quatrième évangile, le critique allemand continue en ces termes : « Aus allen diesen Aussprüchen ist also im Grunde über das specielle Verhältniss Christi zu Gott gar nichts zu lernen (p. 168). »

(2) Employé par les écrivains de l'Ancien Testament en parlant d'un fils ou d'une fille, le mot *iahid* est rendu en grec tantôt par μονογενής, tantôt par ἀγαπητός, Gen. XXII, 2, יָחִיד, LXX, ἀγαπητός, Aquila, μονογενής. Jud. XI, 34, les mss. des LXX se partagent entre les deux termes grecs.

(3) Telle est la leçon que donne le texte reçu conformément au témoignage des manuscrits occidentaux. Cependant, des manuscrits très autorisés, ainsi que plusieurs anciens Pères (Irénée, Clément d'Al., Origène), ont la leçon ὁ μονογενὴς θεός. A ne considérer que la valeur des témoignages respectifs, on est porté à adopter la leçon extra-canonique. Mais la formule ὁ μονογενὴς θεὸς, outre qu'elle constituerait un ἅπαξ λεγόμενον assez singulier dans la terminologie johannique, semble répugner au contexte. Dans le 4e évang., ὁ πατὴρ est synonyme de ὁ θεός. Dès

ne croyons pas devoir justifier ici *ex professo* cette leçon. Nous remarquerons néanmoins que le mot υἱός pourrait, à la rigueur, être sacrifié sans préjudice pour le sens théologique de l'expression, puisque l'idée qu'il exprime est contenue dans le terme μονογενής. En tout cas nous traduisons : *Le Fils unique* ou *Monogène*. La seule question, pour nous, est de savoir si, dans l'esprit de l'écrivain sacré, ce titre revient au Verbe fait chair ou au Logos préexistant. Dans le premier cas, le terme s'applique à la personne de Jésus et vise sa naissance miraculeuse ; il ne contient pas autre chose que la confirmation de la doctrine christologique, telle que nous l'avons exposée dans la première partie de cette étude. Dans le second cas, il est permis d'y voir un aperçu du rapport qui unit le Logos à Dieu le Père, abstraction faite de sa manifestation historique et de son incarnation.

Le contexte paraît, de prime abord, favorable à la première interprétation : 1° L'auteur n'emploie le terme μονογενής (v. 14) qu'après avoir rapporté le fait de l'incarnation, de sorte qu'il semble y avoir un rapport entre la qualité de « Monogène » et la formule : le Verbe devint chair. 2° Au verset 18, on le retrouve à la suite du nom de *Jésus-Christ* que l'évangéliste vient d'employer pour la première fois ; ne pourrait-on pas dire qu'il sert à exprimer une prérogative du Messie historique ? 3° Dans tout ce passage (14-18), l'auteur se place à un point de vue personnel ; dès le début, il emploie la première personne, ἐθεασάμεθα, puis il parle au présent, Ἰωάννης μαρτυρεῖ (v. 15), et il désigne enfin « le Fils monogène » comme celui *qui est* (ὁ ὢν) *dans le sein du Père* (v. 18). En un mot l'actualité qui caractérise la dernière partie du prologue contraste avec la transcendance du début ; c'est que l'auteur, abandonnant le domaine de la métaphysique, se place sur le terrain de l'histoire. Ne convient-il pas d'interpréter les termes à ce point de vue ?

Nous reconnaissons, avec tous les commentateurs, qu'à partir du verset 14 l'évangéliste prend pour objet de son exposé le Christ historique, le Verbe fait chair. Mais il faut se rappeler une remarque faite

lors, comment concilier la formule ὁ μονογενὴς θεός avec la détermination qui suit : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός ? D'autre part, mise en rapport avec ce qui précède immédiatement, peut-elle avoir un sens raisonnable ? Personne n'a jamais vu Dieu, est-il écrit. Si le *Dieu Monogène* a fait connaître Dieu, le principe de révélation est simplement identique à l'objet révélé. Il est vrai que parfois le mot θεός est employé exceptionnellement comme attribut pour exprimer la nature divine ; c'est le cas pour le 3e membre du 1er verset (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) ; mais alors il n'a pas l'article. Il ne peut pas être employé comme épithète, et la traduction *Le Monogène divin* est inacceptable. A plus forte raison croyons-nous devoir rejeter la traduction qui exclut de la formule l'idée de filiation : *l'Unique-Dieu*. Voyez *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897, p. 250, 262, s.

plus haut : l'incarnation est considérée dans ce passage comme quelque chose de secondaire, comme un moyen par lequel le Logos s'est manifesté aux hommes dans le temps. Au verset 14, il y a entre la proposition *le Verbe devint chair* et le terme μονογενής un rapport simplement logique. Par l'incarnation, le Logos a manifesté sa gloire aux hommes avec un tel éclat qu'on a dû l'assimiler à un fils unique. Les deux termes de la comparaison sont μονογενής et ὁ λόγος; σὰρξ et δόξα servent d'intermédiaires. Non seulement dans le verset 14, mais aussi dans les deux versets suivants, c'est le Logos qui domine le récit, bien que l'auteur ne s'attache plus à le décrire comme tel. C'est au Logos que Jean rend témoignage; il est vrai que ce témoignage vise également la personne de Jésus, mais il a pour principal objet le Verbe éternel et l'idée du Logos préexistant peut seule justifier la déclaration : ὅτι πρῶτος μου ἦν. C'est aussi du Logos qu'il faut entendre la Plénitude (πλήρωμα) qui a été pour les premiers chrétiens une source inépuisable de grâces (1). L'incarnation est encore supposée ici, mais elle a une importance secondaire. Aussi l'évangéliste juge-t-il à propos de déclarer en termes exprès, au verset 17, que c'est par Jésus-Christ que *la grâce et la vérité* sont parvenues aux hommes, c'est-à-dire que le divin πλήρωμα du Logos s'est communiqué aux chrétiens. La comparaison des versets 16 et 17 nous fait bien voir le point de vue de l'écrivain sacré. En réalité, il s'agit à la fois du Verbe divin, éternel, et du Messie considéré comme personne historique. Mais ce dernier point est toujours secondaire et subordonné au premier. Il était nécessaire de déterminer exactement le caractère de ces quatre versets (14-17) pour nous préparer à comprendre le vrai sens du terme μονογενὴς υἱὸς que nous trouvons au verset 18. Ce dernier verset est en effet d'une importance capitale pour la doctrine que nous voulons mettre en lumière.

Dans la dernière phrase du prologue, le Fils unique ou Monogène est présenté comme principe révélateur. L'évangéliste semble vouloir justifier la doctrine transcendante dont il vient de donner un aperçu dans son préambule et qu'il se promet de développer dans le corps du livre. Cette précaution, à elle seule, accuse une intention théologique très accentuée. La communication de la Plénitude du Verbe s'est faite sans doute par voie d'enseignement; c'est ce qu'exprime le terme ἐξηγήσατο, *a expliqué*. D'après l'ensemble du verset, il est clair que

(1) Il y a corrélation entre le v. 16 et le v. 14 :

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

Ὁ λόγος = αὐτοῦ, — πλήρης = ἐκ τοῦ πληρώματος, — χάριτος = χάριν ἀντὶ χάριτος, — ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν = ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν.

le complément sous-entendu de ce verbe n'est autre que la nature divine : personne n'a jamais vu Dieu ; mais le Fils unique l'a expliqué, révélé (1). Quant à la proposition incidente ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, elle exprime une idée secondaire par rapport au rôle attribué ici au « Monogène », puisque c'est précisément durant son séjour parmi les hommes et avant de remonter dans le sein du Père que le Fils de Dieu a donné son enseignement. Il est néanmoins hors de doute que les termes υἱὸς et πατὴρ sont mis ici dans une corrélation intentionnelle. Il s'ensuit tout simplement qu'on doit les entendre dans le même ordre. Reste à savoir si la formule ὁ μονογενὴς υἱὸς doit être entendue dans l'ordre métaphysique ou dans l'ordre historique, si elle répond à une génération éternelle du Verbe ou à la naissance miraculeuse de Jésus. De l'examen du contexte une conclusion se dégage : l'interprétation historique ne s'impose pas, et on peut rattacher la formule aussi bien au sujet qui domine tout le passage ὁ λόγος (v. 14), qu'au nom de Jésus-Christ qui se lit au verset 17. On ne peut en établir le sens précis qu'en la considérant à la lumière de la doctrine christologique contenue dans les écrits de saint Jean.

Au chapitre troisième de notre évangile, nous trouvons, deux fois répété, le terme ὁ μονογενὴς υἱὸς (III, 16, 18). Et il est dit du *Fils unique* que Dieu l'a donné pour procurer aux hommes la vie éternelle. La première épître johannique contient une affirmation analogue : Dieu a *envoyé* son Fils unique dans le monde (IV, 9). Ailleurs nous lisons que le *Père a envoyé le Fils* (Ev. III, 17 ; I Jo. IV, 14). Cette manière de parler suppose que la filiation est antérieure à la mission et, à plus forte raison, à l'accomplissement du mandat. On peut répondre, il est vrai, que les prophètes, selon le langage de l'Écriture, sont, eux aussi, envoyés de Dieu, sans que pour cela ils aient été réellement prophètes avant de recevoir leur mission. Mais comme le fait très justement remarquer M. Holtzmann (2), certains hommes sont devenus prophètes par le mandat spécial qu'ils ont reçu de Dieu ; le Fils, au contraire, est envoyé précisément parce qu'il est Fils ; son action salutaire est basée sur sa filiation divine ; son caractère de Sauveur du monde, loin d'être une conséquence de sa mission, en est plutôt le fondement (I Joh. IV, 14). Dans la prière sacerdotale, nous voyons

(1) Resch voit dans l'emploi du mot ἐξηγεῖσθαι une allusion à l'épisode de l'enfance du Sauveur rapporté par saint Luc (II, 46-47). Selon lui, le complément de ce verbe serait ὁ νόμος, de sorte que *l'explication* porterait sur la Loi de Moïse. *Das Kindheitsevangelium*, p. 175 s., 252 s. On ne sera pas étonné de ce rapprochement, si l'on se rappelle que dans le système de ce critique, la péricope dont nous nous occupons retrace à grands traits l'évangile de l'enfance.

(2) *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, p. 440.

Jésus s'adressant à *son Père,* invoquer la gloire qu'il tient de lui de toute éternité (1). De tout cela il résulte clairement que les termes de « Fils » ou de « Fils unique » se rapportent, dans l'intention de saint Jean, au Christ préhistorique, c'est-à-dire au Verbe éternel. Si les deux points de vue, métaphysique et historique, semblent parfois se confondre dans le quatrième évangile, c'est que l'auteur parle du Logos préexistant d'après ce qu'il déclare avoir vu et entendu du Logos incarné (Ev. I, 14; I Jo. I, 1-3). Un document qui, au moins pour la doctrine christologique, semble avoir avec les écrits johanniques un lien de parenté assez étroit, confirme d'une manière éclatante ce qui vient d'être dit. Nous voulons parler de l'épître aux Hébreux.

Il y aurait un rapprochement fort intéressant à faire entre le début de l'épître aux Hébreux et le prologue du quatrième évangile. Je me bornerai à relever un seul point : comme dans l'évangile, dans l'épître nous lisons, dès le commencement, une description de l'action créatrice universelle qui a produit le monde (Hebr. I, 2, = Jo. I, 3). Or cette action, que l'évangéliste attribue au *Logos,* l'auteur de l'épître l'attribue au *Fils* qui est « le resplendissement de la gloire de Dieu et l'image de sa substance », qui possède les prérogatives de la toute-puissance divine. Il est aisé de voir que les termes seuls diffèrent. En réalité, il s'agit, de part et d'autre, d'une même opération et d'un même sujet. On a prétendu (2) qu'il eût été impossible au quatrième évangéliste de parler du Fils dès le début de son livre et d'écrire au premier verset : ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ υἱός ou ὁ μονογενής. En fait, l'auteur de l'épître aux Hébreux a vaincu cette prétendue impossibilité; le premier mot dont il se sert pour désigner le Christ préexistant, éternel et créateur est ὁ υἱός (I, 2). Il faut observer sans doute que, contrairement à l'évangile, l'épître commence par rappeler la manifestation historique du Fils; mais c'est pour parler de son rôle comme révélateur, sans rien dire de son apparition dans le temps, de sorte que l'expression ὁ υἱός est introduite *ex abrupto* et s'explique seulement par ce qui suit. On serait en présence d'un cas exactement identique, si le terme se trouvait au premier verset du quatrième évangile. Rien ne s'opposait donc à ce que l'évangéliste l'introduisît à cet endroit. S'il a préféré se servir du terme ὁ λόγος, il faut chercher la raison de ce choix non dans le système théologique de l'auteur, mais dans des influences philosophiques et littéraires.

(1) Jo. XVII, 5 : δόξασον με σύ, πάτηρ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

(2) BEYSCHLAG, *Christologie*, p. 155.

Si les observations que nous venons de présenter ont quelque valeur critique, il est démontré que la doctrine christologique, telle que l'entend la plus ancienne tradition chrétienne, trouve un fondement solide dans le quatrième évangile. Aussi bien par sa naissance dans le temps que par sa génération éternelle, le Christ johannique est vraiment « le Fils de Dieu ». Cependant, tandis que la doctrine de l'incarnation, clairement formulée dans le prologue, est à peine insinuée dans la suite du livre, la filiation divine du Christ préhistorique, qui est l'objet principal des entretiens de Jésus, se réduit, dans le préambule, à une expression assez obscure. Mais, en définitive, l'enseignement christologique, tel qu'il nous apparaît dans le quatrième évangile, possède, quoique dans des mesures différentes, les deux éléments qui lui sont essentiels. Ces deux éléments font partie des prémisses théologiques du livre. C'est que l'auteur n'a pas simplement en vue, comme le prétend M. Baldensperger, d'affirmer que Jésus est Dieu; il veut *enseigner* comment il est Dieu : en Jésus réside le Logos qui s'est incarné pour se manifester aux hommes et qui, dès avant son apparition sur la terre, est « le Fils-Monogène » de Dieu.

P. Th. Calmes.

ISAÏE XI, 2-3[a] ET LES SEPT DONS DU SAINT-ESPRIT

On sait la relation qui existe entre Is. XI, 2-3[a] et le concept théologique des sept dons du Saint-Esprit. Il n'est pas sans intérêt de rappeler tout d'abord l'exégèse littérale du texte prophétique, et de voir ensuite comment les anciens Pères l'ont commenté.

*
* *

Le texte d'Isaïe est ainsi conçu :

ונחה עליו רוח יהוה
רוח חכמה ובינה
רוח עצה וגבורה
רוח דעת ויראת יהוה
והריחו ביראת יהוה

En voici la traduction avec celle du contexte :

XI 1[a] Un rameau sortira du tronc brisé d'Isaï,
1[b] Et un rejeton poussera de ses racines.

. . . . . .
. . . . . .

2[a] Et sur lui reposera l'esprit de Yahweh,
2[b] L'esprit de sagesse et d'intelligence,
2[c] L'esprit de conseil et de force,
2[d] L'esprit de science et de crainte de Yahweh,
3[a] *Et il respirera dans la crainte de Yahweh ;*
3[b] Et il ne jugera pas d'après ce qui paraît aux yeux,
3[c] Il ne décidera pas d'après le rapport fait à ses oreilles ;
4[a] Mais il jugera les pauvres avec justice,
4[b] Et il décidera avec équité au sujet des malheureux.
4[c] Et il frappera la terre avec la verge de sa bouche,
4[d] Et du souffle de ses lèvres il exterminera l'impie ;
5[a] Et la justice sera la ceinture de ses reins,
5[b] La vérité sera le baudrier de son côté.

Le sens général de ce passage est facile à saisir. Le « rejeton d'Isaï » sera un juge parfait (3[b-c]) ; il aura une attention particulière

pour ceux que la justice humaine néglige trop souvent, les pauvres et les malheureux (4^{a-b}) ; dans ses jugements il n'aura qu'un but, poursuivre l'impie, l'exterminer d'ici-bas (4^{c-d}) ; en un mot, la justice sera son vêtement et son armure (5^{a-b}). Grâce à ces dispositions il inaugurera ce règne de la paix si admirablement décrit dans les v. 6-8 du même chapitre.

Ce n'est pas de lui-même que le nouveau David réalisera ce portrait du juge idéal; mais l'esprit de Yahweh lui conférera une dignité, une puissance d'agir, une justice toutes surhumaines. L'esprit de Yahweh *reposera* sur lui, demeurera en lui d'une façon permanente. Il se communiquera à lui dans toute sa plénitude; ce n'est peut-être pas sans raison que l'énumération « esprit de Yahweh, esprit de sagesse, esprit d'intelligence, esprit de conseil, esprit de force, esprit de science, esprit de crainte de Yahweh », se présente à nous avec ses sept termes; le symbolisme du chiffre 7 est ancien, et, selon la remarque des commentateurs, l'emploi de ce chiffre dans le passage qui nous occupe, a pour but de mettre en relief la plénitude de l'influence divine dans le rameau sorti du tronc brisé d'Isaï.

Tandis que le premier terme de cette énumération désigne simplement l'esprit de Yahweh, les six autres détaillent les principaux effets qu'il doit produire. L'esprit de Yahweh donnera au nouveau David toutes les qualités du juge idéal. Il sera tout d'abord pour lui : un esprit de sagesse, *ruaḥ ḥok^emah*, en vertu duquel le juge saura saisir le vrai point de vue, le vrai sens et toute la portée de sa fonction; un esprit d'intelligence, *ruaḥ bînah*, un don de discernement, de jugement, pour comprendre les circonstances et les autres données qui peuvent influer sur une sentence ou la déterminer. A ces dons d'ordre spéculatif s'en joindront d'autres qui serviront surtout à la réalisation des jugements formulés dans l'intelligence : l'esprit de conseil, *ruaḥ ʿêṣah*, ou la faculté, l'art de prendre les moyens, les résolutions, qui, pour un cas donné, seront les plus propres à obtenir les résultats voulus; l'esprit de force, *ruaḥ g^ebûrah*, qui rendra le juge indépendant de toutes considérations de personnes, et supérieur aux obstacles, lorsqu'il s'agira d'arriver à ses fins. Au-dessus de ces quatre dons, ceux de science et de crainte de Yahweh mettront le juge de la terre en parfaite harmonie avec celui dont il est le représentant. Il aura la science, *ruaḥ daʿat*, la science de Dieu, de sa loi : il saura en quelle façon il faut se servir des dons de sagesse et d'intelligence, pour plaire à Dieu et exécuter ses volontés sur le monde. En ses conseils et dans l'exercice de son énergie, il sera plein d'une crainte respectueuse envers Dieu, soucieux d'exécuter en tout ses ordres; l'esprit de crainte

de Yahweh, *ruaḥ yirᶜat Yahweh*, l'élèvera ainsi à la perfection de la sagesse.

Telle est la portée de cette résidence de l'esprit de Yahweh en l'âme du nouveau David; tels sont les six effets dans lesquels le prophète résume son action. Car, selon la remarque de Dom Calmet (1), on ne compte que six dons dans le texte hébreu; le membre de phrase (v. 3ᵃ) qui vient ensuite ne continue pas l'énumération; son histoire d'ailleurs est assez curieuse.

Il faut d'abord remarquer que ce membre de phrase rompt la régularité des vv. 1-8. Tandis que tous les autres vers sont groupés deux par deux, et soumis à un rigoureux parallélisme, celui qui nous occupe est isolé, ou vient constituer avec 2ᶜ et 2ᵈ un parallélisme à trois membres. Aussi le Dʳ Bickell, avec sa critique implacable, l'exclut-il du texte primitif; ce serait peut-être une glose, une réflexion pieuse ajoutée après coup par un lecteur, plus probablement un doublet fautif, une dittographie de 2ᵈ; le savant critique catholique a été suivi, sur ce point, par M. Duhm et M. Cheyne.

Quoi qu'il en soit, ce vers n'ajoute rien à ceux qui précèdent. Outre que la locution *yirᶜat Yahweh* ne peut avoir deux sens différents en deux vers consécutifs, la construction même de la phrase s'oppose à ce qu'on voie dans 3ᵃ la suite de l'énumération du v. 2. Dom Calmet a traduit : « Et sa respiration sera dans la crainte du Seigneur. » Ce qu'il commente en disant : « Sa consolation, sa vie sera dans la crainte du Seigneur; on ne peut marquer d'une manière plus forte qu'on sera pénétré d'amour ou de crainte de Dieu qu'en disant qu'on ne respire que cela (2). » C'est, avec quelques légères variantes, le sens généralement admis pour ce membre de phrase. Pour expliquer la métaphore, les interprètes rappellent que le mot הריח est employé (Lév. XXVI, 31; Amos V, 21) pour exprimer le plaisir que la divinité éprouve à respirer la fumée du sacrifice. Le « rejeton d'Isaï » mettra ses délices dans la crainte de Yahweh, dans la religion, qu'il s'agisse de la justifier chez les autres ou de la pratiquer lui-même. Le v. 3ᵃ exprime donc l'effet produit dans le juge idéal par la résidence de l'esprit de Yahweh en son âme. La crainte de Yahweh, la religion, voilà le don qui complète tous les autres, soit comme terme de l'énumération, soit à raison de son excellence : le nouveau David sera tellement pénétré de cette influence divine qu'il fera sa respiration, son charme, sa vie, du plus parfait de ces dons. Notons toutefois que les commentateurs pour les-

(1) *Comment. sur Isaïe.*
(2) *Loc. cit.*

quels le v. 3ᵃ est un doublet, rejettent une telle explication qui leur paraît trop singulière.

Les Septante (ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ) suivis par la Vulgate hiéronymienne (*replebit eum spiritus timoris Domini*), le Targum (ויקריבניה לדחלתיה, *Jahweh le fera approcher, parvenir à sa crainte*), la Peschito (ܘܢܫܪܐ ܒܕܚܠܬܗ ܕܡܪܝܐ, *et il brillera dans la crainte du Seigneur*) (1), n'ont pas exactement traduit le mot הריח; ou bien les interprètes l'ont autrement lu, ou bien ils l'ont rendu plus largement; mais le sens général du membre de phrase n'est pas atteint par cette inexactitude de détail. Une autre particularité est plus importante à signaler. Le Targum et la Peschito ont traduit la locution יראת יהוה de la même manière dans les deux vers 2ᵈ et 3ᵃ. Les Septante et, par suite, la Vulgate ont employé deux termes différents : εὐσεβεία et *pietas* dans 2ᵈ, φόβος Θεοῦ et *timor Domini* dans 3ᵃ. Il n'est pas prouvé que le mot εὐσεβεία éveille primitivement l'idée d'une piété supérieure, plus délicate, distincte de la simple religion désignée par l'hébraïsme de crainte de Dieu, φόβος Θεοῦ. Bien plus, le mot εὐσεβεία, qui est d'un usage rare dans les Septante, est employé en un autre endroit comme synonyme de φόβος Θεοῦ. On a dans le grec pour la traduction du même vers hébreu יראת יהוה ראשית דעת, le doublet suivant : Ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ et εὐσεβεία δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. Il est très probable que dans le texte d'Isaïe le mot εὐσεβεία est purement et simplement synonyme de φόβος Θεοῦ; le traducteur aura peut-être voulu éviter la répétition du même terme dans deux vers consécutifs.

Cette particularité des Septante devait fatalement amener les lecteurs qui ignoraient le texte hébreu, à distinguer le don exprimé par εὐσεβεία de celui désigné par φόβος Θεοῦ. Comme les Pères de l'Église connurent l'Ancien Testament surtout par les Septante, il n'y a pas à s'étonner si, dans Is. XI, 2-3ᵃ, ils ont vu, à côté de la désignation de l'esprit de Yahweh, l'énumération de sept effets produits par lui dans l'âme du roi attendu. Notre but n'est pas de parcourir tous les textes où ils en ont parlé, mais, en analysant les principaux de ces passages, de voir quelle relation ils ont peu à peu établie entre Is. XI, 2-3ᵃ et la théorie des sept dons du Saint-Esprit.

*
* *

C'est dans saint Irénée que nous trouvons les premières allusions importantes à Isaïe. Ayant à expliquer, dans son *Traité contre les Héré-*

(1) Les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ne contiennent pas ce passage; du moins Field ne le relate pas.

sies, les phénomènes qui ont accompagné le baptême de Notre-Seigneur, il s'exprime ainsi : « Les Apôtres auraient pu dire : Le Christ est descendu en Jésus..... mais ils ont dit cela même qui est : sous forme de colombe est descendu sur lui l'Esprit-Saint, cet esprit dont Isaïe a dit : *Et l'esprit de Dieu reposera sur lui* (1). » Et en terminant ce passage, l'évêque de Lyon renvoie à un autre endroit de son traité où il développe la même idée et fait de notre texte la même application, en le citant cette fois tout entier (2). Il n'y a pas à se tromper sur la pensée de ce grand docteur. C'est tout d'abord à Notre-Seigneur que s'appliquent les paroles d'Isaïe ; elles ont reçu leur accomplissement le jour où Jésus a été baptisé par saint Jean, où l'Esprit-Saint est descendu sous la forme d'une colombe pour produire en lui ses merveilleux effets. Cette participation à l'Esprit de Dieu n'est pas absolument limitée à Notre-Seigneur. « L'Esprit de Dieu qui est descendu sur le Seigneur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, Esprit de crainte de Dieu, Dieu le donne encore à l'Église en lui envoyant des cieux le Paraclet... afin que recevant par l'Esprit l'image et l'*inscription* du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous est confié, le multipliant au compte du Seigneur (3). » Comme on le voit, saint Irénée suit les Septante dans sa citation ; mais, ni en ce dernier passage, ni dans le précédent, il ne s'arrête à déterminer la nature des effets de l'Esprit-Saint, ni à les distinguer les uns des autres.

Les allusions de saint Irénée sont précieuses à cause de l'époque à laquelle il écrivait. Celles que l'on peut trouver dans Origène ne le sont pas moins si l'on tient compte du caractère même de ce grand

(1) Etenim potuerunt dicere apostoli, Christum descendisse in Jesum ;... sed nihil quidem tale neque scierunt neque dixerunt : si enim scissent et dixissent utique : quod autem erat, hoc et dixerunt : Spiritum Dei sicut columbam descendisse in eum, hunc spiritum de quo ab Isaïa dictum est : *Et requiescet super eum Spiritus Dei*, sicut praediximus. (*Contr. Haer.*, lib. III, cap. XVII ; *P. g.*, VII, 929.)

(2) Non enim Christus tunc (in baptismate) descendit in Jesum ; neque alius quidem Christus, alius vero Jesus ; sed Verbum Dei, qui est salvator omnium et dominator cœli et terrae, qui est Jesus (quemadmodum ante ostendimus) qui et assumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu, Jesus Christus factus est ; sicut et Isaïas ait : *Exiet virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Dei, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et implebit eum spiritus timoris Dei.* (*Contr. Haer.*, lib. III, cap. IX ; *P. g.*, VII, 871.)

(3) ... Spiritus Dei qui descendit in Dominum « *spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, spiritus timoris Dei* », quem ipsum iterum dedit Ecclesiæ, in omnem terram mittens de cœlis Paracletum, ubi et diabolum tanquam fulgur, projectum ait Dominus... ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium, multiplicatum Domino annumerantes. (*Cont. Haer.*, lib. III, cap. XVII ; *P. g.*, VII, 930.)

docteur et de l'influence qu'il a exercée sur plus d'un Père latin. Il ne nous est resté aucune homélie ni aucun commentaire directement consacrés à Is. XI, 2-3[a]. Mais Origène mentionne ou développe ce texte en plusieurs de ses œuvres à nous parvenues. Laissant de côté une *Homélie sur les Rois* (1) dont l'authenticité est douteuse, nous rencontrons le texte d'Isaïe dans le *Commentaire sur les Psaumes* (2). Arrivé au Ps. II, 9, Origène se sert d'Is. XI, 2-3[a] pour rapprocher la *verge* et la *fleur* dont parle le Prophète de la *verge de fer* mentionnée par le Psalmiste : mais, en cet endroit, le saint Docteur insiste plutôt sur le v. I, que sur le verset consacré aux dons du Saint-Esprit. Toutefois ce passage ne laisse aucun doute sur l'application que le docteur alexandrin fait du texte à Notre-Seigneur.

Cette idée est très clairement affirmée dans tous les autres endroits où ce texte est employé. Comme Irénée cependant, Origène dit que les fidèles participent à cet Esprit dont le trésor principal est en Jésus-Christ. « L'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et piété, l'esprit de crainte de Dieu, *l'esprit d'énergie et d'amour et de prudence* » résident dans le Christ « en qui sont tous les trésors de la sagesse, d'où ils sont distribués » aux hommes (3). Ce qui est surtout remarquable ici, c'est l'addition que fait le docteur alexandrin de trois dons nouveaux à ceux que mentionne Isaïe. C'est sans doute qu'à ses yeux le prophète n'est pas censé faire une énumération complète, mais simplement signaler quelques effets de la venue du Saint-Esprit en Jésus, sans préjudice de ceux qu'on pourrait noter après lui.

Une des plus curieuses références au texte d'Isaïe se trouve dans le commentaire sur saint Matthieu. Amené à parler d'Élie et de Jean Baptiste, Origène cite saint Luc, I, 16-17 : *Et il ramènera beaucoup des*

(1) *In Libr. Reg. Homél.* I; *P. g.*, XII, 1012.

(2) Ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ... Διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς ῥάβδος εἶναι παρὰ τῷ Ἡσαΐᾳ λέγεται. Ἀλλ' ἐπεί τινες οὐ δεόνται τῆς ἐν σκληρότητι ἀγωγῆς ἑαυτοὺς παρέχοντες ἀξίους τῆς χρηστότητος τῶν θεωρημάτων τοῦ λόγου καὶ ἄνθος παρὰ τῷ αὐτῷ προφήτῃ ὀνομάζεται· Ἐξελεύσεται γὰρ, φησὶ, ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται, καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. Ῥάβδου τοίνυν δέονται ποιμαινούσης οἱ κτηνωδέστεροι τῶν τῷ Θεῷ διὰ Χριστοῦ προσερχομένων. Ps. II; *P. g.* XII, 1108-1109 (*Ex. Orig. Comm. in Psalm.*).

(3) Καὶ ἐξήγαγε φῶς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ. Κατὰ μεν τὸ πρόχειρον θησαυρὸν δεῖ λέγειν τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸς γὰρ εἶπε καὶ ἐγενήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν. Εἴποις δὲ καὶ ἀνέμων εἶναι θησαυροὺς, τουτέστι πνευμάτων. Πνεῦμα γὰρ σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, πνεῦμα φόβου Θεοῦ, πνεῦμα δυναμεως ἀγάπης τε καὶ σωφρονισμοῦ, ὧν οἱ θησαυροὶ Χριστὸς, ἐν ᾧ οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας ἀπόκρυφοι· ἐκεῖθεν οὖν χορηγοῦνται. Τῷ μὲν γὰρ δέδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ πνεῦμα γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, καί τὰ ἑξῆς. *Comm. in Jerem.* X, 13; *P.g.* XIII, 549.

enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu, et il marchera avant lui dans la vertu et l'esprit d'Élie. Ayant fait remarquer, sous l'influence de ses préoccupations touchant les migrations des âmes, que l'Écriture ne dit pas *dans l'âme d'Élie,* mais *dans la vertu et l'esprit d'Élie,* il se demande s'il peut ainsi y avoir plusieurs *esprits* dans le même individu. Il répond : « Il est possible que dans le même individu il y ait plusieurs esprits, non seulement des mauvais, mais même des bons. David en effet demande à être confirmé par l'esprit souverain : il demande que l'esprit de droiture soit renouvelé au dedans de lui-même. Si même, afin que le Sauveur nous communique l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété, l'esprit de la crainte de Dieu, il en est lui-même rempli, il est donc possible de penser que, dans le même individu, il peut y avoir plusieurs bons esprits (1). »

C'est donc dans le Christ principalement que résident et c'est de lui que nous viennent ces énergies, ces *esprits* que mentionne le prophète. Ici encore Origène semble attacher peu d'importance au nombre des dons ; il ne les compte pas, quoiqu'il les cite conformément aux Septante.

Toutefois le grand exégète ne pouvait manquer de noter le nombre exact des dons mentionnés dans Isaïe. Il le fait en deux passages qui ne nous sont conservés, il est vrai, que dans la traduction de Rufin. C'est d'abord dans les *Homélies sur les Nombres.* Ayant à parler des soixante-dix anciens choisis par Moïse, il rencontre le passage scripturaire Num. XI, 25, où il est noté que l'Esprit repose sur eux et qu'ils prophétisent. Prévenant alors une objection tendant à assimiler la présence de l'Esprit dans les anciens à la présence de l'Esprit dans Notre Seigneur, il dit : « Remarque qu'au sujet d'aucun autre il n'est dit que l'Esprit ait reposé en lui *septemplici hac virtute;* ce qui sans doute annonce que la substance même de ce divin Esprit qui, ne pouvant être désignée par un seul nom, est expliquée par plusieurs vocables, doit reposer en la verge qui poussera de la tige de Jessé (2) ». Le chiffre des *sept* dons est relevé : mais en même temps

(1) Καὶ γὰρ δυνατὸν πλείονα πνεύματα εἶναι ἐν τῷ αὐτῷ, οὐ μόνον χείρονα, ἀλλὰ καὶ κρείττονα. αἰτεῖ γουν ὁ Δαυὶδ στηριχθῆναι μὲν πνεύματι ἡγεμονικῷ, ἐγκαινισθῆναι δὲ ἐν τοῖς ἐγκάτοις αὐτοῦ πνεῦμα εὐθές. Εἰ δὲ, ἵνα μεταδῷ ἡμῖν ὁ Σωτὴρ πνεύματος σοφίας καὶ συνέσεως, πνεύματος βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεύματος γνώσεως καὶ εὐσεβείας καὶ ἐνεπλήσθη πνεύματος φόβου Θεοῦ· δυνατὸν καὶ ταῦτα νοεῖσθαι πλείονα ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι κρείττονα πνεύματα. (*Comm. in Matth.*, tom. XIII ; *P. g.* XIII, 1094-1096).

(2) In omnibus ergo qui prophetaverunt requievit spiritus sanctus, nec tamen in aliquo ipsorum ita requievit sicut in Salvatore. Propter quod et scriptum est de eo, quia *exibit virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet et requiescet super eum spiritus Dei*

on voit que pour Origène, cette énumération n'a d'autre but que de désigner la plénitude même de l'Esprit-Saint, sans introduire d'idées plus particulières touchant la nature des influences qu'il peut exercer. Il n'y a rien de plus dans le Commentaire sur Is. IV, 1. Parlant des sept femmes qui souffrent l'opprobre et qui cherchent un homme pour le leur enlever, Origène les compare à l'Esprit de Dieu. « Les sept femmes ne sont qu'une : car elles sont l'Esprit de Dieu. Elles ne sont donc qu'une tout en étant sept. Car l'esprit de Dieu est esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de crainte du Seigneur. » Il montre ensuite en quelle façon ces sept dons souffrent l'opprobre et comment il n'y a qu'un homme qui puisse leur enlever cette ignominie : c'est Jésus-Christ sorti de la tige de Jessé, « en qui se sont reposées les sept femmes, en qui se repose l'Esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse et d'intelligence ». Et de la même manière que précédemment il montre qu'en Jésus seul l'Esprit s'est vraiment reposé, plus qu'en Moïse, en Josué, en Isaïe, en Jérémie (1).

En signalant ainsi le nombre des influences de l'Esprit de Dieu, Origène ne veut rien faire autre chose qu'accentuer cette vérité que la plénitude de l'Esprit est venue en Jésus plus qu'en personne autre. Il n'entend rien indiquer qui puisse être identifié à la conception théologique des sept dons du Saint-Esprit ; peut-être même faut-il voir surtout, dans ces particularités, l'influence des procédés allégoriques qui caractérisent l'exégèse du docteur alexandrin. En tout cas il n'a pas eu beaucoup d'influence sur les Pères grecs qui, dans la suite, ont directement commenté Isaïe.

Le premier commentaire en date qui nous soit parvenu est celui

spiritus sapientiæ et intellectus... Sed fortasse dicit aliquis : Nihil amplius ostendisti scriptum de Christo quam de reliquis hominibus. Sicut enim de cæteris dictum est quia requievit super eos, ita et de Salvatore dictum est *requiescit super eum spiritus Dei*. Sed vide quia supra nullum alium spiritus Dei requievisse septemplici hac virtute describitur, per quod sine dubio ipsa illa divini Spiritus substantia, quæ quia una nomine non poterat, diversis vocabulis explanatur, requiescere super virgam quæ de stirpe Jesse procederet, prophetatur. (*In Num. Homil.* VI ; *P. g.* XII, 608-609.)

(1) Septem mulieres patiuntur opprobrium et circumeunt quærentes eum recipere, qui possit auferre opprobrium earum.... Septem mulieres una sunt, Spiritus enim Dei sunt. Et est ista una, septem sunt. Spiritus enim Dei est spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et virtutis, spiritus scientiæ et pietatis, spiritus timoris Domini... Quomodo ergo istæ septem patiuntur opprobrium consideremus... Proprie unus est homo qui auferat earum opprobrium. Quis est iste homo? Jesus qui exivit secundum carnem de radice Jesse... Exiit *virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet*, et requiescent super eum septem mulieres, *Spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus requiescet super eum*. Spiritus enim sapientiæ non requievit in Moyse, spiritus sapientiæ non requievit in Jesse Nave, etc... *In Is. Homil. III ; P. g.* XIII, 227-229.

d'Eusèbe de Césarée. Il s'exprime ainsi : « *Et l'Esprit de Dieu reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété; l'esprit de crainte de Dieu le remplira. Il ne jugera pas selon l'apparence, ni ne prendra garde aux paroles.* Il est facile à qui le veut de voir comment notre Sauveur et Seigneur ne jugeait pas selon l'apparence. Sans acception de personnes et en toute liberté de langage, il condamne tantôt les scribes et les pharisiens, tantôt les grands-prêtres, dans l'intérieur même du temple, en leur disant : *La royauté vous sera enlevée et elle sera donnée à un peuple qui en porte les fruits.* Il ne prend pas garde davantage aux paroles. D'autres s'approchaient de lui et disaient : *Maître, nous savons que tu es véridique, etc.* Mais lui ne prenait pas garde à leurs paroles et, connaissant leur méchanceté, il disait : *Que me tentez-vous, hypocrites* (1)? » Il est curieux de constater que dans son explication basée sur le texte des Septante, le savant exégète ne fait aucune mention d'un verset qui devait devenir si important. Une seule chose est à noter ici : l'application qu'Eusèbe de Césarée fait de tout le passage à Notre-Seigneur, sans rien dire des fidèles ni de l'Église.

Dans l'École d'Antioche, le commentaire de Théodoret est peu étendu, mais très explicite : « *L'Esprit du Seigneur reposera en lui.* » Chaque prophète a reçu une grâce particulière, mais en lui habitait la plénitude de la divinité corporellement, et son humanité possédait tous les dons de l'Esprit. « *Car c'est à sa plénitude,* selon le divin Jean, *que nous tous participons* (2). » L'évêque de Cyr s'applique surtout à définir le *repos* de l'Esprit de Dieu en Jésus : tandis que les autres prophètes ont participé, à des degrés divers mais toujours bornés, aux grâces de Dieu, en Notre Seigneur résidera la plénitude de la divinité, et dans son humanité il possédera tous les dons de l'Esprit pour nous les communiquer à nous-mêmes. Le nom de *charismes,* que l'on pourrait

(1) Καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ. Οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ, οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει. Εὕροιεν γὰρ ἂν οἱ θέλοντες ὅπως ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος οὐ κατὰ τὴν δόξαν ἔκρινε. Μηδενὸς γὰρ πρόσωπον λαμβάνων, ἤλεγχε σὺν παῤῥησίᾳ πολλῇ ποτὲ μὲν τοὺς γραμματεῖς καὶ Φαρισαίους, ποτὲ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς ἔνδον ἐν τῷ ναῷ, οἷς καὶ ἔλεγεν· Ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἤλεγχεν· οἱ μὲν γὰρ προσήεσαν αὐτῷ λέγοντες· Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ, καὶ τὰ ἑξῆς. Ὁ δὲ οὐ κατὰ τὴν λαλιὰν αὐτῶν ἤλεγχε· διὸ εἰδὼς τὰς πονηρίας αὐτῶν, ἔλεγε· Τί με πειράζετε ὑποκριταί; (*Comment. in Is.* cap. XI; *P. g.* XXIV, 169.)

(2) Ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα Κυρίου. Τῶν μὲν γὰρ προφητῶν ἕκαστος μερικήν τινα ἐδέξατο χάριν· ἐν αὐτῷ δὲ κατῴκησε πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς· καὶ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον δὲ πάντα εἶχε τοῦ Πνεύματος τὰ χαρίσματα. Ἐκ γὰρ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ, κατὰ τὸν θεσπέσιον Ἰωάννην, ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν (*Comment. in Is.* cap. XI; *P. g.* LXXXI, col. 313).

traduire par *grâces* ou par *dons*, est mentionné; mais aucune allusion ni à la nature, ni au nombre, ni à la distinction de ces dons.

Dans son magnifique commentaire d'Isaïe, saint Cyrille d'Alexandrie insiste plus longuement sur le passage qui nous occupe : « Sur la fleur épanouie de la racine de Jessé reposera, l'heure venue, l'Esprit de Dieu riche de multiples énergies. » Pour expliquer le sens de ce repos mystérieux, l'exégète alexandrin fait une belle comparaison : « L'Esprit fut donné dès l'origine au premier de notre race, à Adam; mais Adam se relâcha de l'observance du précepte imposé, il dédaigna le commandement, il tomba dans le péché; l'Esprit ne trouva plus où reposer parmi les hommes, car *tous avaient déchu, tous étaient corrompus, il n'y en avait plus qui fît le bien, pas même un seul.* Alors le Verbe, fils unique de Dieu, se fit homme, sans toutefois abandonner son être divin. Mais bien que semblable à nous, il était exempt de péché; c'est pourquoi l'Esprit-Saint se reposa sur la nature humaine dans la personne de cet ancêtre nouveau d'une race recommençante. » C'est au Jourdain que se réalisa ce mystère, lorsque « le divin Jean dit avoir vu l'Esprit descendre du ciel sur le Christ ». D'ailleurs l'Esprit « repose aussi en nous et s'établit à demeure, avec complaisance, dans les esprits des croyants : cohéritiers des malheurs survenus à notre premier père, nous participons aux richesses acquises par le Christ, rénovateur de notre race ». Et en Jésus comme en nous, l'Esprit riche en multiples énergies opère de diverses manières; car il n'y a pas un Esprit de sagesse, un Esprit d'intelligence, un de conseil, un de force et ainsi du reste; mais « l'Esprit-Saint, un dans son être, est connu sous plusieurs aspects et agit diversement. » Et s'il est dit que Jésus sera rempli de l'esprit de crainte de Dieu, c'est pour exprimer qu'à la différence des autres saints, il aura en lui la plénitude de la divinité (1). Ainsi donc,

(1) Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ... Ταύτῃ τῇ ῥάβδῳ φησὶν, ἤτοι τῷ ἄνθει τῷ ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ τεχθησομένῳ, κατὰ καιροὺς ἐπαναπαύσεσθαι Πνεῦμα Θεοῦ πολλὰς ἔχον τὰς ἐνεργείας. Πνεῦμα γὰρ αὐτὸ βουλῆς καὶ συνέσεως ὀνομάζει, γνώσεώς τε καὶ σοφίας, εὐσεβείας καὶ φόβου Θεοῦ..... Πλὴν ἐκεῖνο ἀθρει Ἀναπαύσεται γὰρ ἐπ' αὐτὸν, φησὶ, Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Δέδοται γὰρ ἐν ἀρχαῖς τῇ τοῦ γένους ἡμῶν ἀπαρχῇ, τουτέστι, τῷ Ἀδὰμ, ἀλλὰ γέγονε ῥάθυμος περὶ τὴν τήρησιν τῆς δοθείσης αὐτῷ ἐντολῆς, κατημέλησε τῶν προστεταγμένων, κατεβιβάσθη πρὸς ἁμαρτίαν, οὐχ εὗρεν ἀνάπαυσιν ἐν ἀνθρώποις τὸ πνεῦμα. Πάντες γὰρ ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν, οὐκ ἦν ὁ ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἦν ἕως ἑνός. Εἶτα γέγονεν ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, καίτοι τὸ εἶναι Θεὸς οὐ μεθεὶς. Ἐπειδὴ δὲ καίτοι γεγονὼς καθ' ἡμᾶς, ἀνάλωτος ἦν ἁμαρτίαις, ἐπανεπαύσατο τῇ ἀνθρώπου φύσει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ πρώτῳ, καὶ ὡς ἐν ἀπαρχῇ τοῦ γένους δευτέρᾳ, ἵνα καὶ ἡμῖν ἐπαναπαύηται, καὶ μένῃ λοιπὸν ταῖς τῶν πιστευόντων διανοίαις ἐμφιλοχωροῦν. Οὕτω γάρ που καὶ ὁ θεσπέσιος Ἰωάννης τεθεᾶσθαι φησιν ἐξ οὐρανοῦ καταφοιτῆσαν τὸ Πνεῦμα ἐπὶ Χριστόν. Ὥσπερ συγκληρονόμοι γεγόναμεν τῶν συμβεβηκότων τῷ πρωτοπλάστῳ κακῶν, οὕτως ἐσόμεθα μέτοχοι τῶν ὑπαρχθέντων οἰκονομικῶς τῇ δευτέρᾳ τοῦ γένους ἡμῶν ἀπαρχῇ, τουτεστι Χριστῷ. Ὅτι δὲ οὐ μερικὴν αὐτῷ τὴν

pour saint Cyrille, le point capital c'est toujours la résidence du Saint-Esprit en Jésus; saint Cyrille signale aussi sa présence par participation dans les chrétiens. Les effets énumérés dans Isaïe ne constituent pas un ordre spécial parmi les influences que l'Esprit de Dieu exerce dans les âmes, et le docteur alexandrin applique à ces dons les paroles que saint Paul a dites à propos d'effets tout à fait différents : *Tout cela est l'œuvre d'un seul et même esprit, distribuant à chacun comme il veut des dons particuliers* (I Cor. XII, 11).

En résumé les Pères grecs appliquent universellement le texte d'Isaïe à Notre-Seigneur et à la circonstance particulière de son baptême; la plupart en font aussi une application secondaire aux âmes des chrétiens. Mais en aucun des passages que nous avons rencontrés, ils ne voient dans les effets énumérés, même selon la leçon des Septante, une allusion à un groupe de dons spéciaux, de grâces particulières, qu'il faudrait isoler, sous un titre à part, des autres influences que l'Esprit de Dieu exerce dans les âmes. A l'exception d'Origène qui ne paraît pas y attacher beaucoup d'importance, aucun de ces Pères ne fait mention du nombre des dons. Ce n'est pas chez les Pères grecs de cette époque que la théorie des sept dons du Saint-Esprit a été mise en relation avec le texte d'Isaïe. Un siècle après saint Cyrille, Procope de Gaza commentait Isaïe XI, 2-3[a], exactement de la même manière que l'illustre évêque d'Alexandrie (1).

Si, avant d'en venir aux Latins, nous interrogeons les Pères Orien-

χάριν εἰργάζετο. καθάπερ ἐν τοῖς ἁγίοις τὸ ἐπαναπαύεσθαι λεγόμενον Πνεῦμα, ἀλλ' ἦν πλήρωμα τῆς θεότητος, τὸ ὡς ἐν ἰδίῳ ναῷ τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ καταλύον, καὶ οὐκ ἀψύχῳ ποθὲν, ἐψυχωμένην δὲ μᾶλλον ψυχῇ νοερᾷ, σαφηνιεῖ λέγων ὁ προφήτης Ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου Θεοῦ. Ἑνὶ δὲ τῷ Πνεύματι πολυειδῆ δέδωκε τὴν ἐνέργειαν. Οὐ γάρ τοι Πνεῦμα μὲν ἄλλο τῆς σοφίας, ἕτερον δὲ τὸ συνέσεως, ἤτοι βουλῆς, καὶ ἰσχύος, καὶ τῶν λοιπῶν, ἀλλ' ὥσπερ εἷς μὲν ἐστιν ὁ ἐκ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, ὀνομάζεται δὲ καὶ ἐνέργεια πολυτρόπως· ζωὴ γάρ ἐστι, καὶ φῶς, καὶ δύναμις· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἁγίου συνήσεις Πνεύματος· ἓν γὰρ ὑπάρχων νοεῖται πολυειδῶς, ἐνεργεῖ δὲ καὶ οὕτως. Καὶ γοῦν ὁ σοφώτατος Παῦλος διαφόρων ἡμῖν χαρισμάτων ἰδέας ἀπαριθμούμενος· Ταῦτα πάντα, φησὶν, ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιρεῖ ἑκάστῳ ἰδίᾳ, καθὼς βούλεται. (*Comm. in Is.* lib. II, tom. I; *P. g.* LXX, 309-316.)

(1) Ἐπαναπαύσεσθαι δὲ φησι πνεῦμα Θεοῦ πολλὰς ἔχον τὰς ἐνεργείας... Ἀναπαύσεται δὲ, φησὶν, ἐπ' αὐτὸν, ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ μὴ ἀναπαυσάμενον πρὸς ἁμαρτίαν ἐκκλίναντα, καθὰ καὶ οἱ μετ' αὐτὸν. Πάντες γὰρ ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν, ὁ δὲ Μονογενὴς καίτοι γεγονὼς καθ' ἡμᾶς ἀνάλωτος ἦν ἁμαρτίαις. Ἐπανεπαύσατο οὖν τῇ τοῦ ἀνθρώπου φύσει τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὡς, ἐν αὐτῷ πρώτῳ, καὶ ὡς ἐν ἀπαρχῇ τοῦ γένους δευτέρᾳ, ὡς ἂν καὶ ἐν ἡμῖν ἐπαναπαύηται τοῖς πιστεύουσι. Κληρονομοῦμεν γὰρ τῶν τοῦ Χριστοῦ χαρισμάτων, ὡς καὶ τῶν τοῦ πρωτοπλάστου κακῶν. Ὅτι δὲ μὴ μερικὴν εἶχε τὴν τοῦ πνεύματος μέθεξιν, ἀλλ' ἦν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, τὸ ὡς ἐν ἰδίῳ ναῷ καταλύον σαρκὶ τῇ ψυχῇ νοερᾷ ἐψυχωμένοι, δηλοῖ λέγων· Καὶ ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ, καὶ τὰ ἑξῆς. Οὐ καθ' ἓν δὲ χάρισμα πνεῦμα διάφορον, ἑνὶ δὲ, καὶ τῷ αὐτῷ, διάφοροι πρόσεισιν ἐνέργειαι, κατὰ Παῦλον λέγοντα· Πάντα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ, καθὼς βούλεται, ὡς καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐνεργεῖ πολυτρόπως. (*Comment. in Is.; P. g.* LXXXVII, 2[a] p. 2041.)

taux, nous nous rencontrons avec un intéressant témoignage de saint Éphrem. Le commentaire du diacre d'Édesse est très sommaire. C'est dans le sein maternel et puis au Jourdain que l'Esprit de Dieu est venu reposer en Jésus. Et des diverses épithètes que l'Écriture donne à cet esprit, saint Éphrem n'en relève que deux : *l'esprit de sagesse,* en vertu duquel Jésus étonnait les Juifs qui le savaient étranger aux lettres, *l'esprit de force* ou le pouvoir d'accomplir prodiges et miracles (1). Saint Éphrem eût-il donné des explications plus détaillées, qu'il n'eût pas parlé des sept dons du Saint-Esprit ; la Peschito, qu'il suit dans ses commentaires, traduit de la même façon, dans le v. 2[a] et dans le v. 3[a], l'hébraïsme de *la crainte de Dieu.* C'est aux Pères Latins, plus avides de systématisations, qu'il était réservé d'édifier peu à peu, sur le verset d'Isaïe, la théorie adoptée par les théologiens.

Dans son commentaire comme dans la traduction de la Vulgate, saint Jérôme — le premier des exégètes latins (2) dont nous ayons les réflexions sur Is. XI, 2-3[a] — suit la leçon des Septante et non celle de l'hébreu : il ne fait même à propos de ce passage aucune de ces remarques critiques dans lesquelles il excelle. Ses explications présentent d'ailleurs beaucoup d'analogies avec celles des Grecs. Si l'Esprit du Seigneur doit « reposer sur cette fleur qui, par la Vierge Marie, surgira tout à coup du tronc et de la racine de Jessé », c'est qu'en lui la divinité habitera dans sa plénitude et non partiellement comme dans les autres saints ; « selon l'Évangile hébreu que lisent les Nazaréens, *sur lui descendra toute la source de l'Esprit-Saint* ». Après avoir expliqué avec une attention toute spéciale l'attribut de sagesse, saint Jérôme fait une remarque semblable à celle de saint Cyrille : « Comme la même parole de Dieu est appelée à la fois lumière, vie et résurrection, ainsi... l'esprit de Dieu n'est pas multiplié selon ses différentes dénominations, mais tout en restant un et identique, il est le principe et la source de toutes les vertus. » Pour saint Jérôme comme pour saint Cyrille, ces dons passent du Christ en nos âmes, car « sans le Christ, personne ne peut être sage ni intelligent, ni bon conseiller, ni fort, ni instruit, ni pieux, ni rempli de la crainte de Dieu ». Les réflexions finales ont plus d'importance : « Et il faut noter que l'Esprit du Seigneur,

(1) ܡܠܦܢܐ ܕܚܟܡܬܐ ܘܕܚܝܠܐ. ܗܘ ܕܝܠܗ ܡܢ ܡܪܝܡ ܐܡܗ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܐܦ ܒܥܡܕܐ ܕܝܪܕܢܐ ܐܬܚܙܝ ܥܠܘܗܝ ܕܡܠܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܫܬܐ. ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܡܠܐ ܕܪܘܚܐ ܕܚܝܠܐ ܕܥܒܕ ܢܣܐ ܘܢܨܚܐ. ܗܘ ܕܝܠܗ ܕܡܠܐ ܕܪܘܚܐ ܕܚܟܡܬܐ ܕܥܒܕ ܢܣܐ ܘܢܨܚܐ.

(*In Esai. prophet.* 1740, p. 40.)

(2) Magnique laboris et operis est, omnem Isaiæ librum velle edissere, in quo majorum nostrorum ingenia sudaverunt : Græcorum dico. Cæterum apud Latinos grande silentium est, præter sanctæ memoriæ martyrem Victorinum qui cum Apostolo dicere poterat : *Etsi imperitus sermone, non tamen scientia.* (*Comm. in Is. Prologus; P. l.* XXIV, 20.)

de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, et de crainte du Seigneur — *id est, septenarius numerus* — repose sur le rejeton et la fleur qui est sortie de Jessé et, par suite, de la race de David. Mais particulièrement l'esprit de crainte de Dieu l'aura rempli à cause de ceux qui en manquent (1). » Ainsi saint Jérôme, le premier parmi les Latins, a remarqué d'une façon précise le nombre des attributs de l'Esprit de Dieu, tels qu'ils sont indiqués dans les Septante; il ne l'a d'ailleurs fait qu'en passant et sans paraître y attacher d'importance. Il est à noter que Saint Jérôme connaissait les Commentaires d'Origène, ainsi qu'il le dit lui-même (2); les idées des deux grands exégètes paraissent se ressembler beaucoup.

Saint Augustin aimait trop le symbolisme des nombres pour ne pas insister sur celui des dons du Saint-Esprit. L'évêque d'Hippone n'a pas commenté Isaïe; mais d'abord il se sert de notre texte en une très curieuse dissertation. S'étant demandé pourquoi il y a cent cinquante psaumes, il fait remarquer, entre autres choses, que ce chiffre est composé de *trois* fois *cinquante*. Or « le nombre *cinquante* contient un grand mystère. Il se compose en effet d'une *septaine* de *septaines* à laquelle on ajoute *un*, comme *huitième* élément pour terminer la *cinquantaine*. En effet *sept* fois *sept* font *quarante-neuf;* ajoutez *un* et

(1) *Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini...* Super hunc igitur florem qui de trunco et de radice Jesse per Mariam virginem repente consurget, requiescet spiritus Domini, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare corporaliter; nequaquam per partes ut in cæteris Sanctis; sed juxta Evangelium quod hebræo sermone conscriptum legunt Nasaræi : *Descendet super eum omnis fons Spiritus sancti.....* Qui Spiritus Domini appellatur et Spiritus sapientiæ; *omnia* enim *per ipsum facta sunt;* et *sine ipso factum est nihil quod factum est.* Et in Psalmis canitur : *Quam magnificata sunt opera tua Domine : omnia in sapientia fecisti.* Et Apostolus scribit : *Christus Dei virtus et Dei sapientia.* Et in Proverbiis legitur : *Deus in sapientia sua fundavit terram, et paravit cœlos in prudentia.* Et quomodo idem sermo Dei vocatur lux, et vita, et resurrectio : sic spiritus sapientiæ et intellectus, et consilii et fortitudinis, et scientiæ et pietatis, ac timoris Domini nuncupatur : non quod diversus sit juxta differentias nominum, sed unus atque idem cunctarum virtutum fons sit atque principium. Absque Christo igitur nec sapiens quis esse potest, nec intelligens, nec consiliarius, nec fortis, nec eruditus, nec pius, nec plenus timoris Dei. Et hoc notandum quod Spiritus Domini, sapientiæ et intellectus, consilii et fortitudinis, et scientiæ, et pietatis, et timoris Domini, id est, septenarius numerus, qui septem occuli in uno lapide dicuntur in Zacharia, requiescat super virgam et florem qui de Jesse, ac per hoc David stirpe surrexit. Specialiter autem spiritus timoris Domini impleverit eum propter eos qui timore Domini indigent. (*Comment. in Is.*, lib. IV, cap. XI; *P. l.* XXIV, 144-145.)

(2) Scripsit enim in hunc Prophetam juxta editiones quatuor, usque ad visionem quadrupedum in deserto, Origenes triginta volumina, e quibus vicesimus sextus liber non invenitur. Feruntur et alii sub nomine ejus de Visione τετραπόδων, duo ad Gratam libri qui pseudographi putantur; et viginti quinque Homiliæ, et Σημειώσεις, quas nos *Excerpta* possumus appellare. (*Comm. in Is. Prolog.; P. l.* XXIV, 21.)

vous aurez *cinquante*. Ce nombre *cinquante* a une si haute signification que, à partir de la résurrection du Seigneur, un pareil nombre de jours s'étant écoulés, l'Esprit-Saint est venu le *cinquantième* jour sur ceux qui étaient rassemblés dans le Christ. Cet Esprit-Saint, dans les Écritures, est surtout représenté par le nombre *sept*, soit dans Isaïe, soit dans l'Apocalypse, où les sept esprits de Dieu sont manifestement employés pour mettre en relief les sept opérations d'un seul et même Esprit. Le prophète Isaïe rappelle ainsi ces sept opérations : *L'Esprit de Dieu reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de crainte de Dieu.* Ainsi l'Esprit-Saint se recommande également du nombre *sept* (1) ». Pour saint Augustin le chiffre *sept* est symbolique ; et, entre autres choses, il symbolise le Saint-Esprit et ses opérations. C'est tout ce que l'on peut tirer du texte qui précède.

Il y a plus à déduire d'une autre élévation du même genre sur la pêche miraculeuse des cent cinquante-trois gros poissons. Ce chiffre de *cent cinquante-trois*, lui aussi, est mystérieux. Et voici pourquoi. La Loi a été donnée par Moïse au peuple de Dieu ; or dans la Loi, il faut surtout noter le Décalogue, ou les *dix* préceptes, « dont les *trois* premiers se rapportent à Dieu, et les *sept* derniers à l'homme ». Personne ne peut accomplir ces *dix* préceptes sans la grâce de Dieu. « Si donc personne n'accomplit la Loi par ses propres forces, sans que Dieu lui donne le secours de son Esprit, rappelez-vous comment l'Esprit Saint se recommande du nombre *sept ;* c'est d'après le saint Prophète lui-même qui dit que l'homme doit être rempli de l'Esprit du Seigneur, de l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, de l'esprit de crainte de Dieu. Ce sont ces *sept* opérations qui recommandent du nombre *sept* l'Esprit-Saint qui, comme pour descendre vers nous, commence par la sagesse et finit par la crainte. Pour nous qui montons, nous commençons par la crainte et finissons par la sagesse ; car *le commencement de la sagesse*

(1) Deinde et quinquagenarius numerus magnum sacramentum per se gerit. Constat enim de septimana septimanarum, addito uno tanquam ipso octavo ad quinquagenarium numerum terminandum. Septies quippe septem quadraginta novem faciunt : quibus unus additur ut fiant quinquaginta. Qui numerus quinquagenarius usque adeo magnæ significationis est, ut ex Domini resurrectione tot diebus completis, ipso quinquagenario die venerit, super eos qui in Christo fuerant congregati, Spiritus sanctus. Qui Spiritus sanctus in Scripturis septenario praecipue numero commendatur, sive apud Isaiam, sive in Apocalypsi ; ubi apertissime septem spiritus Dei perbibentur propter operationem septenariam unius ejusdemque Spiritus. Quæ operatio septenaria per Isaiam prophetam ita commemoratur : *Requiescet super eum Spiritus Dei ; spiritus sapientiæ et intellectus spiritus, consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, spiritus timoris Domini...* Hinc quoque Spiritus sanctus septenario numero commendatur. (*Enarrat in Psalmum CL ; P. l.* XXXVII, 1960-1961.)

est la crainte de Dieu. » Si donc nous avons besoin de l'Esprit pour accomplir la Loi, ajoutons *sept* à *dix* et nous aurons *dix-sept;* or si nous additionnons tous les chiffres de *un* à *dix-sept,* nous arrivons à *cent cinquante-trois* (1).

Ce qu'il faut noter dans le passage que nous avons cité textuellement et qu'il n'eût pas fallu séparer de son contexte, c'est tout d'abord l'application des sept dons au fidèle; saint Augustin ne dit rien de Notre Seigneur, quoique, sans aucun doute, il ne l'exclue pas. De plus nous saisissons pour la première fois dans ce développement la tendance à voir dans le texte d'Isaïe une synthèse en quelque façon doctrinale : la série des étapes que le chrétien doit parcourir pour monter vers Dieu et arriver à lui. Cette idée est développée beaucoup plus longuement dans un autre sermon de saint Augustin. « Lorsque le prophète Isaïe parle de ses sept dons spirituels si connus, il commence par la sagesse et parvient à la crainte de Dieu, comme si d'en haut il descendait vers nous, pour nous apprendre à monter. Il commence donc au terme où nous voulons parvenir, et il arrive jusqu'au point où nous devons commencer. *L'Esprit de Dieu,* dit-il, *reposera en lui, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de crainte du Seigneur.* De même que, sans s'humilier mais en nous enseignant, il descend de la sagesse à la crainte, de même, sans nous enorgueillir, mais en progressant, il nous faut monter de la crainte, car *le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur.* Elle est cette vallée des pleurs, dont le Psaume dit : *Il a disposé des ascensions en son cœur, dans la vallée des pleurs.* Par cette vallée est figurée l'humilité. Mais qui peut être humble, sinon celui qui craint Dieu et qui, par cette crainte, brise son cœur dans les larmes de l'aveu et de la pénitence? Car *Dieu ne méprise pas le cœur contrit et humilié.* Mais qu'il ne craigne pas de rester dans la vallée. Car *dans le cœur contrit et humilié, que Dieu ne méprise pas,* Il a lui-même disposé des degrés pour que nous nous élevions jusqu'à lui. Car ainsi dit le Psaume : *Il a disposé en son cœur, dans la vallée des pleurs, des ascensions vers le lieu qu'il a préparé.* Où se font les ascensions? *Dans le*

(1) *Sermo* CXLVIII; *P. l.* XXXVIII, 1160-1161. Voici le texte du passage que nous avons cité : « Si ergo legem nemo implet viribus suis, nisi Deus adjuvet Spiritu suo; jam recolite quemadmodum Spiritus sanctus septenario numero commendatur, sicuti sanctus propheta dicit, implendum hominem *Spiritu Dei, sapientiae et intellectus, consilii et fortitudinis, scientiae et pietatis, Spiritu timoris Dei.* Istae septem operationes commendant septenario numero Spiritum sanctum, qui quasi descendens ad nos, incipit a sapientia, finit ad timorem. Nos autem ascendentes incipimus a timore, perficimur in sapientia. *Initium* enim *sapientiae timor Domini* ». Les mêmes idées sont développées dans le sermon suivant (*P. l.* XXXVIII, 1161 et ss.)

cœur, dit-il. Mais d'où monte-on? De la vallée des pleurs. Et où monte-t-on? *Au lieu*, dit-il, *qu'il a préparé*. Quel est ce lieu, sinon un lieu de repos et de paix? Là en effet est cette sagesse brillante, qui ne s'altère jamais. C'est pourquoi, afin de nous instruire, Isaïe est descendu par degrés de la sagesse à la crainte... de sorte qu'à ceux qui demanderaient d'où l'on parvient à la sagesse, il pût répondre : de l'intelligence. Et d'où parvient-on à l'intelligence? Du conseil. Et au conseil? De la force. Et à la force? De la science. Et à la science? De la piété. Et à la piété? De la crainte de Dieu. Donc de la sagesse à la crainte, puisque *le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu;* de la vallée des pleurs au mont de la paix (1). » On ne saurait se tromper sur la pensée de saint Augustin, d'autant moins que pour insister davantage sur ces idées, il continue son sermon en établissant un parallèle entre les sept dons *si connus* et les huit béatitudes. Pour le Docteur africain, qui prétend ne pas innover, le verset d'Isaïe renferme une théorie complète : c'est la synthèse de l'influence de l'Esprit-Saint sur l'âme fidèle pour la conduire à la sainteté, pour l'élever à Dieu ; c'est l'indication des sept étapes que le chrétien parcourt dans ses ascensions vers le ciel. Saint Grégoire le Grand ne fera que développer la pensée de saint Augustin.

(1) Isaias etiam propheta cum septem illa notissima dona spiritualia commendaret, incipiens a sapientia pervenit ad timorem Dei, tanquam de sublimi descendens ad nos, ut nos doceret ascendere. Inde ergo cœpit, quo volumus pervenire; et illuc pervenit, unde debemus incipere. *Requiescet in eo*, inquit, *Spiritus Dei, Spiritus sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis, Spiritus timoris Domini.* Sicut ergo ille, non deficiendo, sed docendo a sapientia usque ad timorem descendit, sic nos, non superbiendo, sed proficiendo a timore usque ad sapientiam oportet ascendere. *Initium* enim *sapientiæ timor Domini.* Ipsa est enim convallis plorationis, de qua Psalmus dicit : *Ascensiones in corde ejus disposuit in convalle plorationis.* Per convallem quippe humilitas significatur. Quis est enim humilis, nisi timens Deum, et eo timore conterens cor in lacrymis confessionis et pœnitentiæ? Quia *cor contritum et humiliatum Deus non spernit.* Sed non timeat ne in convalle remaneat. In ipso enim corde contrito et humiliato, quod Deus non spernit, ascensiones per quas in illum assurgamus, ipse disposuit. Nam ita Psalmus dicit. *Ascensiones in corde ejus disposuit in convalle plorationis, in locum quem disposuit.* Ubi fiunt ascensiones? *In corde*, inquit. Sed unde ascendendum est? Utique *a convalle plorationis.* Et quo ascendendum est? *In locum*, inquit, *quem disposuit.* Quis iste est locus, nisi quietis et pacis? Ibi enim est illa clara, et quæ nunquam marcescit sapientia. Unde ad nos exercitandos quibusdam doctrinæ gradibus descendit Isaias a sapientia usque ad timorem, a loco scilicet sempiternæ pacis usque ad convallem temporalis plorationis : ut nos in confessione pœnitentiæ dolendo, gemendo, flendo, non remaneamus in dolore et gemitu et fletu; sed ascendentes ab ista convalle in montem spiritualem, ubi civitas sancta Jerusalem mater nostra æterna fundata est, imperturbabili lætitia perfruamur. Ergo ille cum præposuisset sapientiam, lumen scilicet mentis indeficiens, adjunxit intellectum : tanquam quærentibus unde ad sapientiam veniretur, responderet, Ab intellectu; unde ad intellectum, A consilio; unde ad consilium, A fortitudine; unde ad fortitudinem, A scientia; unde ad scientiam, A pietate; unde ad pietatem, A timore. Ergo ad sapientiam a timore; quia *initium sapientiæ timor Domini.* A convalle plorationis usque ad montem pacis. (*Serm.* CCCXLVII; *P. l.* XXXVIII, 1524-1525.)

Amené, dans ses *Homélies sur Ézéchiel*, à citer le texte d'Isaïe, le saint Pape part de là pour exposer toute une théorie sur *la grâce septiforme* de l'Esprit-Saint « qui nous ouvre l'entrée de la vie céleste ». A ses yeux Isaïe ne fait qu'analyser cette grâce septiforme « telle qu'elle existe dans notre chef et dans son corps, c'est-à-dire en nous » : car tel est le sens des paroles tant de fois mentionnées en ce travail. Comme on le voit, saint Grégoire, comme les autres Pères, applique ce texte à Notre Seigneur et, par participation, aux fidèles. Non content d'énumérer les sept formes de cette grâce, non content, comme saint Augustin, d'y voir résumé le progrès de notre ascension vers la vie céleste, le saint Docteur poussera plus loin son analyse. L'ordre dans lequel se poursuit l'énumération d'Isaïe est, pour lui aussi, basé sur de profondes raisons. Le Prophète suit l'ordre descendant plutôt que l'ordre ascendant. « Comme il est écrit : *Le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur*, on voit sans aucun doute qu'on monte de la crainte du Seigneur à la sagesse, mais qu'on ne revient pas de la sagesse à la crainte de Dieu, car il est écrit : *la charité parfaite chasse la crainte*. Le Prophète donc, partant des choses célestes pour arriver en bas, a commencé par la sagesse et est descendu à la crainte; mais nous, qui des choses terrestres nous élevons aux célestes, nous montons dans notre énumération de la crainte à la sagesse. » Il fait ensuite une analyse détaillée des sept degrés de notre ascension et montre comment ces sept grâces s'appellent et se complètent les unes les autres. Saint Grégoire conclut : « Puis donc que par la crainte nous nous élevons à la piété, que par la piété nous sommes conduits à la science, que par la science nous obtenons la force, que par la force nous tendons au conseil, que par le conseil nous avançons vers l'intelligence, que par l'intelligence nous parvenons à la sagesse, nous pouvons dire que par la *grâce septiforme* de l'Esprit-Saint, l'entrée de la vie céleste nous est ouverte au terme de nos ascensions (1). »

(1) Per sancti Spiritus septiformem gratiam aditus nobis cœlestis vitæ aperitur. Quam septiformem gratiam Isaias in ipso nostro capite, vel in ejus corpore quod sumus, enumerans dicit : *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini.* Quos gradus de cœlestibus loquens, descendendo magis quam ascendendo numeravit, videlicet sapientiam, intellectum, consilium, fortitudinem, scientiam, pietatem, timorem. Et cum scriptum sit : *Initium sapientiæ timor Domini,* constat procul dubio quia a timore ad sapientiam ascenditur, non autem a sapientia ad timorem reditur, quia nimirum perfectam habet sapientia charitatem et scriptum est : *Perfecta charitas foras mittit timorem.* Propheta ergo quia de cœlestibus Deus nos ad ima loquebatur cœpit a sapientia et descendit ad timorem, sed nos qui terrenis ad cœlestia tendimus, a timore ad sapientiam numerantes ascendimus. Est itaque primus gradus ascensionis *timor Domini* in mente. Sed qualis timor iste est si

Comme saint Augustin, saint Grégoire voit manifestement dans le texte d'Isaïe une synthèse complète des grâces qui, données par l'Esprit-Saint, doivent marquer notre progrès de la vie terrestre à la vie céleste. Ce n'est pas en vain que le prophète a mentionné sept dons; ces sept dons s'appellent les uns les autres, se complètent pour la direction de notre âme vers Dieu. Il n'y aura plus qu'à analyser la nature de ces dons, à examiner dans quels rapports ils sont avec les autres éléments de la vie chrétienne, et peu à peu sera précisée la théorie des sept dons du Saint-Esprit. Du dernier Père de l'Église à l'Ange de l'École il n'y a pas loin.

J. Touzard.

pietas in eo non est. Qui enim compati tribulationi proximi vel ignorat vel dissimulat, hujus timor ante Deum nullus est, quia ad pietatem non sublevatur; sed pietas per inordinatam misericordiam, cum peccata quæ parcenda non sunt, et quæ feriri gehennæ ignibus possunt, temporaliter parcit, ad æternum supplicium pertrahit. Ut ergo vera et ordinata sit pietas, ad scientiam est sublevanda, ut sciat quid ex justitia puniat, quid ex misericordia dimittat. Sed quid, si sciat quid agere quis debeat, virtutem vero agendi non habeat? Scientia ergo nostra crescat ad *fortitudinem*, ut cum videt quid agendum sit, hoc agere per mentis fortitudinem possit, ne a timore trepidet, et timore lapsa non valeat defendere bona quæ sentit. Sed sæpe fortitudo si improvida fuerit, et minus contra vitia circumspecta, ipsa sui præsumptione in casum ruit. Ascendat ergo ad *consilium*, ut prævidendo præmuniat omne quod agere fortiter potest. Sed esse consilium non potest, si intellectus deest, quia qui non intelligit malum quod agentem gravat, quomodo potest bonum solidare quod adjuvat? Itaque a consilio ascendamus ad *intellectum*. Sed quid si intellectus magno quidem acumine vigilet, et moderari se nesciat per maturitatem? Ab intellectu ergo ascendatur ad *sapientiam*, ut hoc quod acute intellectus invenit, sapientia mature disponat. Quia ergo per timorem, surgimus ad pietatem, per pietatem ducimur ad scientiam, per scientiam ad fortitudinem roboramur, per fortitudinem ad consilium tendimus, per consilium in intellectum proficimus, per intellectum ad sapientam pervenimus, per septiformem sancti Spiritus gratiam nobis ascendentibus aditus vitæ cœlestis aperitur. (*Homil. Greg. Magni in Ezechiel.*; résumé dans *S. Pater. V. et N. Test. Expos.*; *P. l.* LXXIX, 946.)

MÉLANGES

I

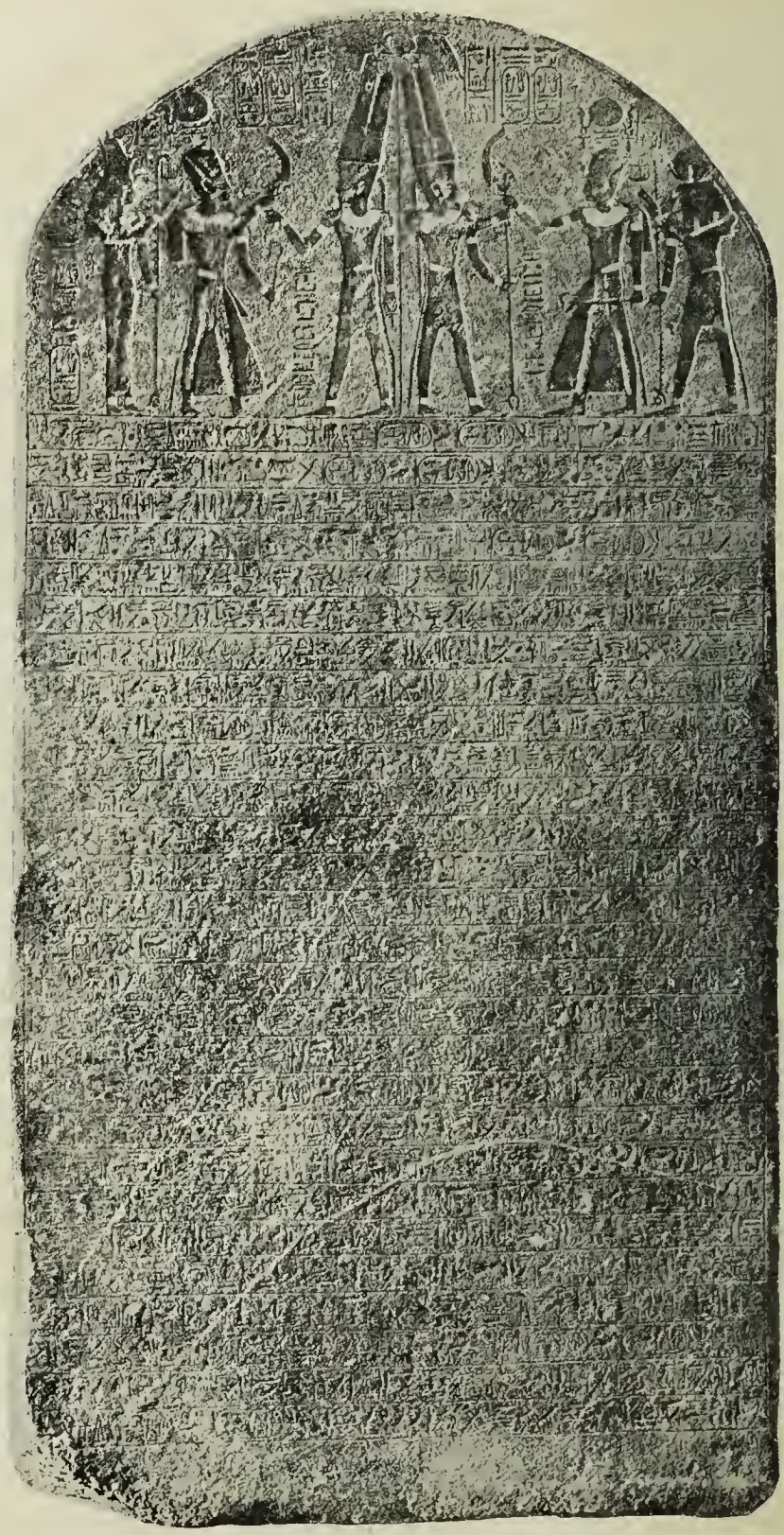
LA STÈLE DE MINEPTAH ET ISRAEL

Parmi les découvertes importantes faites en Égypte dans ces derniers temps, il en est une qui déjà a été signalée aux lecteurs de la *Revue* (1), au moment de son apparition, celle de la stèle trouvée par Flinders Petrie sur l'emplacement de l'Amenophium, à l'ouest de l'ancienne Thèbes.

C'est une pierre de granit noir, grande et bien conservée, curieuse par son ordonnance, car elle est recouverte d'une longue inscription sur chacune de ses deux faces, intéressante par son contenu, car elle touche dans quelques mots, on le sait, à un point de l'histoire du peuple juif.

Placée primitivement dans le temple qu'avait fait construire Aménophis III, roi de la XVIIIe dynastie, pour nous transmettre les faits et gestes glorieux de ce prince, elle fut mise, après la ruine de cet édifice sous les rois de la XIXe dynastie, dans celui qu'éleva à son tour Mineptah. L'inscription qu'elle portait fut habilement dissimulée et l'autre côté, encore libre, servit à retracer les victoires et les triomphes de celui-ci. C'est de cette dernière dont il s'agit. Quand Flinders Petrie faisait part de sa découverte dans l'*Academy* (2), il nous annonçait qu'elle serait sans doute l'objet de nombreuses discussions. Et, de fait, ses prévisions semblent se réaliser. Déjà bien des journaux et revues en ont parlé dans divers pays soit simplement pour la faire connaître, soit pour soulever les difficultés auxquelles elle donne lieu. Les solutions sont lentes à venir, et loin de nous présager quelque chose de définitif. L'état actuel de l'égyptologie ne permet pas une décision si rapide. Il serait même téméraire ou présomptueux d'en présenter une comme telle; car, après tout ce qu'on nous apprend, le

(1) *Revue biblique*, juillet 1896, Bulletin, p. 467.
(2) *Academy*, 11 avril 1896.



La stèle de Mineptah.

document se réduit à peu de chose et laisse grande ouverte la voie des conjectures. L'examen du texte lui-même, les hypothèses auxquelles il prête et leur discussion, c'est ce que je voudrais simplement mettre sous les yeux.

*
* *

La stèle se compose de vingt-huit lignes surmontées du cintre avec le dieu et le roi, comme le montre le fac-similé que nous donnons. Elle est datée de la cinquième année du règne de Mineptah, et débute par le protocole du roi ; c'est l'usage dans les inscriptions hiéroglyphiques de ce genre. Elle se continue par la proclamation à l'empire, aux pays vassaux et autres. Suit après le rapport des victoires et des succès remportés sur les ennemis. C'est tout un chant de triomphe à la louange de Mineptah.

En voici la traduction, dans les parties du moins qui peuvent attirer l'attention des exégètes.

« An V, le IIIe mois de la saison des récoltes (Epiphi), le IIIe jour, sous Sa Majesté Horus Ra, le taureau vigoureux qui profère la vérité, roi de la haute et basse Égypte, Banera Meriamen, fils de Ra Merenptah hotep-hermaat, lui qui agrandit le pouvoir, qui lève l'épée victorieuse de Horus Ra, le taureau vigoureux qui châtie toutes les peuplades, dont le nom vit éternellement.

« Proclamation de ses victoires à tous pays pour faire connaître à tous les pays ensemble et savoir la grandeur des exploits du roi de la haute et de la basse Égypte Meriamen Banera, fils de Ra Merenptah hotep-hermaat, le taureau vigoureux maître de la puissance, qui massacre ses ennemis.

« Il est beau sur le champ de bataille, son attaque est semblable à celle du soleil qui envahit l'orage étendu sur l'Égypte et lui donne de voir les rayons de son disque. Il renverse sur le cou des peuples des montagnes d'airain. Il accorde la liberté aux hommes retenus en prison ; il venge Memphis de ses ennemis. Ptah Totunen en est fier devant ses adversaires. Il force les portes closes des enceintes et fait affluer de nouveau dans ses temples les offrandes de blé, lui le roi de la haute et de la basse Égypte, Banera Meriamen, fils de Ra Merenptah hotep-hermaat, le seul qui raffermisse le courage de milliers et de millions d'hommes. »

Après cette introduction qui nous initie à la grandeur de Mineptah et à l'admiration qu'ont pour lui ses sujets, commence au milieu de

la quatrième ligne l'hymne triomphale qui nous rappelle la défaite des Libyens et le succès des armes du Pharaon.

C'est d'abord le récit de l'arrivée des Libyens et de leur fuite précipitée, « car une frayeur éternelle s'est emparée d'eux..... et ils se sont « débarrassés de leurs habits pour courir plus vite; leur chef y per- « dit ses armes et ses insignes; femmes, vivres, butin furent enlevés... « le camp brûlé et réduit en cendres ».

C'est l'impression de terreur que la nouvelle du désastre produisit sur les tribus du désert; « leurs bandes se répétaient entre elles : « Rien de semblable ne nous est arrivé depuis l'âge de la création. « Malheur aux Labous, c'en est fait d'eux. Nul ne peut plus circuler « en paix à travers le pays et la faculté de sortir de chez nous nous « a été ravie en un seul jour. »

C'est la délivrance de l'Égypte et sa suprématie, car : « la puis- « sance et la force lui appartiennent. Qui, connaissant sa marche, ose- « rait la combattre? Celui qui lui résiste ne voit pas le lendemain, car « depuis l'Égypte est appelée le royaume des dieux, la fille unique de « Ra... »

C'est le jugement des dieux qui sanctionne ce prodige : « Maraïou « le malfaiteur est renversé par tous les dieux de Memphis; Ra le juge « à Héliopolis et l'assemblée entière le déclare coupable de crime... » et ils donnent à Mineptah l'Égypte comme héritage; il en sera l'administrateur au nom de Ra.

C'est la réjouissance qui règne dans l'Égypte entière, « des cris de « triomphe se font entendre de toutes les villes de Tamera (1). On « raconte les victoires que Mineptah a remportées sur les Tihonous (2)..... »

C'est enfin la paix universelle et la tranquillité qui s'étend partout. Il n'y a plus de crainte d'incursion; on peut voyager sans inquiétude, dormir sur les remparts, lâcher le bétail dans les pâturages. « On peut « remonter au Nil supérieur... Les cités sont restaurées et celui qui « laboure pour moissonner peut manger sa récolte. Ra s'est de « nouveau tourné lui-même vers l'Égypte; il y est venu en la personne « de Mineptah. »

De la vingt-sixième ligne à la vingt-huitième, la dernière, nous avons quelques indications sur la situation de l'Égypte à l'égard de ses

(1) Un des noms de l'Égypte... Tomera signifie : la terre de l'entre-croisement des canaux, à cause des nombreux canaux d'irrigation qui la fertilisaient.

(2) Peuplades au sud de la Libye et à l'ouest de l'Égypte.

autres ennemis, sur son prestige reconquis et sa souveraineté rétablie à l'extérieur.

L. 26.....

L. 27.

L. 28.

« Les chefs étendus à terre y font leur salamalec (1) et nul parmi les nomades ne porte le front haut. Tihonou est dévasté, Khéta en paix; Kanaan est la proie de tous les maux; Askalon est emmené; Ghezer est pris; Innouaamim est anéanti; Isiraalou est détruit, il n'a plus de graine; la Syrie est semblable à une veuve d'Égypte. Tous les pays sont réunis en paix; tous ceux qui remuent ont été châtiés par le roi de la haute et de la basse Égypte Banera Meriamen fils de Ra Merenptah hotep-hermaat, doué de vie, pareil chaque jour au soleil. »

C'est sur ces dernières lignes que se porte toute l'attention; sur l'énumération des noms palestiniens qui s'y trouvent, sur la mention des Israélites « » Isiraalou, transcription exacte de l'ישראל hébreu. C'est la première fois en effet que nous nous trouvons en face d'eux dans un texte hiéroglyphique. On a bien rencontré une peuplade appelée « les Apouriou » et qui sont mentionnés à plusieurs reprises dans un certain nombre de textes de l'époque des Ramessides. Chabas a proposé de les identifier avec les Hébreux, עברים. Longuement discutée, cette opinion est rejetée par ceux mêmes qui, comme Brugsh, l'avaient adoptée (2); et on peut, avec Maspero, dire que la mention d'Israïlou dans l'inscription de Mineptah est à ce point de vue une bonne fortune.

*
* *

On s'est mis à l'examiner attentivement et à bâtir sur elle différentes hypothèses plus ou moins discutables.

(1) Traduction de « Sharmaou », c'est le שָׁלוֹם hébreu.
(2) Voir *Mélanges égyptologiques*, 1re série, pages 42, 54. — 2e série, pages 108-164.

L'une y voit une allusion à la loi ordonnant la destruction des enfants mâles (Exode, I). Cela semble ressortir de la proposition elle-même « *Isiraalou fekt ben pert* », sujette cependant à quelque difficulté de traduction.

Le mot *pert*, de la racine sortir de, germer », désigne un fruit, une graine, et par métaphore signifie « semence », σπέρμα, impliquant ainsi l'idée de « génération ». En ce cas on le rencontre avec le phallus, déterminatif de la virilité sur l'obélisque de Hatschopsitou.

fekt est un mot que nous rencontrons pour la première fois et dont on arrive à déterminer le sens par le contexte ou la racine d'où il peut être tiré. Spiegelberg (1) le rapproche de *fekti*, terme qui désigne celui qui a la tête rasée, d'où le prêtre, mais au lieu de la tresse de cheveux et de l'homme , nous avons ici l'hirondelle , signe de petitesse, d'amoindrissement, d'anéantissement, comme déterminatif. Peut-être faut-il le dériver de *fek*, « envahir », dans le papyrus Harris *fekaou*, « dévaster, détruire ». En tout cas il y a là deux sens possibles. « Israël est un pays rasé et sans fruit; ou, Israël est détruit et sans postérité. » Lequel faut-il tenir? Sans doute l'Israël dont il s'agit n'est pas seulement la contrée indiquée par le signe , il laisse entendre ceux qui l'habitent , hommes et femmes. Si donc les habitants sont détruits, il ne reste plus de graine ou de postérité. C'est à cette interprétation que se range Naville et avec lui quelques égyptologues. Wiedmann (2) insiste beaucoup sur l'autre sens et traduit *pertu* par « blés », serrant ainsi le texte davantage. Il le traduit en quelque sorte plus littéralement, puisque, nous l'avons fait remarquer, ce terme *pertu* est déterminé par les trois grains dont deux ont disparu sur la stèle, et non par le phallus; grains qui représentent le blé, les céréales, etc... Il en donne de nombreux exemples à l'appui. Dès lors : Israël est détruit et « n'a plus de blés ». Ce membre de phrase ne pourrait-il pas être purement de style? Notre stèle en est pleine de ces expressions emphatiques. Cela ne signifierait rien de plus précis qu'un désastre quelconque. Le ravage et la dévastation sont les fruits de la guerre, nous le savons, ils la suivent partout. Ils la remplacent même et accomplissent son œuvre.

C'est peut-être à cela qu'il faut s'arrêter.

Quant à l'allusion au décret qui voue à la mort les enfants mâles,

(1) Spiegelberg, *Sitzungsberichte der königliche preusische Academie der wissenschaften zu Berlin*, 1896, pages 593-597.

(2) *Museon*, avril 1898.

elle n'existe certainement pas. L'ordre dans lequel les autres peuples sont énumérés indique bien que ces Isiraalou se trouvent dans le sud de la Syrie : ils arrivent après Ascalon, Ghezer, Iamna, avant le Kal; ils font donc partie de ce même groupement géographique. Ces villes, ces tribus, ces pays sont en effet connus et ont été pour quelques-uns du moins parfaitement localisés (1) : Asquarni, Ascalon; Quadjar un peu différemment orthographié dans les listes de Toutmosis, Ghezer; Pakauana, le Canaan; Kal, la Syrie.

Innuanam souffre quelque difficulté. Il fut identifié d'abord avec Jenoam, petite cité près de Tyr, par Meyer. Brugsh, guidé par l'assonance du mot égyptien tel que nous le trouvons dans le livre des Macchabées I, 4, 15, Ιαμνιας, et II, 12, 8, Ιαμνεια, qui n'est autre que le ܝܰܡܢܝܳܐ syriaque et le Jamnaab assyrien, reconnaît Jamnia ou Jabné, localité un peu au nord d'Askalon. Naville, après avoir pesé les raisons philologiques et historiques qui militent en faveur de cette interprétation, et que je ne rapporte pas pour ne point m'étendre davantage (2), conclut pour elle, ce qui est plus conforme à notre texte.

Il faudrait peut-être aussi appeler l'attention sur qu'on a traduit « pris par Ghezer ». A première vue, cela paraît bien être le sens; on l'a adopté. Cependant l'allure générale semble entravée, elle demanderait « Ghezer est pris ». Nous avons sans doute ici rendu par la préposition *par*. Différents textes nous donnent pourtant des variantes et d'autres sens; c'est ainsi que dans une phrase des préceptes d'Amenemha ou est substitué à l'indicatif du sujet; ce pourrait être le cas pour notre inscription. Ailleurs signifie *et, aussi*. Enfin, n'aurions-nous pas là une seule locution signifiant Le Ghezer, en parallélisme avec l'Ascalonien, l'Israïlou, le Kal, etc...

Ainsi dégagée, la période se déroule naturellement : « Tihonou est dévasté, — le Khati est en paix, — le Canaan est la proie de tous les maux, — l'Ascalonien est emmené, — le Ghezer est pris, — Jamnia est anéanti. — Ceux d'Israïlou..... etc. » Ghezer a sa place mieux déterminée dans cette catégorie de noms qui se suivent. Déjà M. Maspero l'avait jugé de la sorte dans son compte rendu (3) bref et rapide de la découverte de Petrie.

(1) Max Muller, *Asien und Europa nach altægyptischen denckmälern.*

(2) Voir *Recueil des travaux relatifs à la philologie égyptienne et assyrienne.....* publié sous la direction de Maspero, vol. XX, les dernières lignes de la stèle mentionnant les Israélites.

(3) *Journal des Débats,* 14 juin 1896.

Reste les Khatis ou Khitis. Descendus des gorges du Taurus, entraînés dans la Syrie septentrionale et le Naharaïna par le mouvement qui produisit l'invasion des Hyksos en Égypte, ils formèrent un empire, celui des Hittites. C'est là que les rencontre Naville et qu'il les laisse, sans doute parce que leurs domaines s'étendant au loin dans le nord au point que les contemporains de Toutmosis III les appelaient Kheta le grand, ils étaient l'un des ennemis redoutés de l'Égypte. Aussi les voyons-nous ici opposés aux peuples de la Libye : « Tihonou est dévasté, Kheta est en paix. » Puis viennent les peuplades et tribus plus au sud. Canaan, Askalon, Ghezer, Jamnia, Isiraïlou. Le scribe partirait ainsi du point le plus éloigné pour se rapprocher, en descendant vers le sud, jusqu'aux frontières de l'Égypte et résumerait le tout. « La Syrie est comme une veuve d'Égypte. » Mais comme on l'a objecté, pourquoi ne pas placer ces Khiti près d'Hébron et de Geth גתי comme la Bible nous l'indique en divers lieux (1) ? Du Naharaïna ils s'étaient infiltrés jusque dans le pays au sud de Jérusalem et fixés dans les vallées des montagnes de Juda dont l'âpreté du terrain les protégea contre leurs voisins. Quelques ethnographes, il est vrai, ne veulent pas admettre ces Hittites méridionaux et ne voient là qu'une transposition dans laquelle hittite serait l'équivalent de Cananéen. Cependant la Bible nous en fait bien deux tribus ou deux clans distincts (Nombres, XIII, 29) et quelque indication de monuments égyptiens peut nous permettre de les faire descendre vers le sud. On a tenté de les rattacher aux Amorrhéens, « rameau qui s'étendit jusque dans le midi de l'autre côte de la mer Morte, de l'Arnon au Jabbok », et en deçà. C'est là une hardiesse que rien n'a encore légitimée. Mais enfin nous rencontrons au temps de Toutmosis III, dans ses annales, des expressions comme celle-ci : « Kheta le grand et Kheta le petit », que M. de Rougé (2) a proposé de considérer comme désignant, l'une, l'empire du nord, c'est-à-dire les Hittites établis à Kadès ou Qadesch et aux rives de l'Oronte, et sur lesquels Ramsès II remporta la fameuse victoire racontée dans les textes d'Ipsamboul; l'autre, les Hittites du sud, la tribu qui s'était étendue vers Hébron ; ce que M. Maspero paraît admettre (3).

Rien par conséquent ne dément cette interprétation et le texte s'explique facilement. Nous avons là réunies dans un même groupe géogra-

(1) Genèse. XXIII-XXV, 9-10; XXVI, 34; XLIX, 29; Nombres, XIII, 29; Josué, XI, 3.

(2) *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne.* Leçons professées au Collège de France, t. II, p. 270. Leçon du 10 mars 1869.

(3) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, ch. II, p. 148.

phique les peuplades du sud de la Palestine. Elles toutes et « la Syrie tout entière » sont en paix.

Il en résulte que c'est en Palestine que Mineptah aurait battu les Hébreux après leur exode d'Égypte. Flinders Petrie se refuse à l'admettre (1) parce que nulle part, au milieu des guerres et des agitations qui se produisirent au moment de la prise de possession de Canaan, il n'y a trace d'invasion égyptienne en Palestine; ni sous le gouvernement des juges, pas plus qu'il n'est question dans la Bible des campagnes de Ramsès III qui eurent lieu plus tard contre les Palousati (peut-être les Philistins), les Zakkala et les Tyrsènes, s'étendirent jusqu'en Cœlé-Syrie et pénétrèrent jusqu'aux plaines de l'Euphrate tandis que la flotte montrait le pavillon égyptien aux gens du littoral jusqu'aux parages de l'Oronte et du Saros. Aussi ne fait-il entrer les Israélites dans la terre promise qu'après la dernière expédition de ce prince. Il préfère reconnaître dans ces Israïlou un clan oublié des monts de Canaan, alors que le gros de la race avait émigré sur les rives du Nil. Il aurait pu encore, ce clan, se former ou se grossir par des émigrations successives, car rien ne prouve que tous les Hébreux demeurèrent en Égypte jusqu'au moment de l'exode. Nous les voyons, par exemple, pour exécuter les dernières volontés de Jacob, s'en aller l'enterrer au champ de Macpela (Genèse, L). Il a pu fort bien exister une sorte de tradition de famille au sujet de la sépulture des ancêtres dans la terre de la promesse, ce qui y aurait ramené quelques membres vivants. Ce seraient ceux-là, selon Petrie, les vaincus de Mineptah, ce clan ainsi formé, les associés à l'Ascalonien, au Ghezer, etc.

Enfin on pourrait inférer, ce semble, des Nombres, XXI, qu'une partie des Juifs, après la victoire remportée sur les Amorrhéens du côté d'Atharim, se serait dirigée droit vers la Palestine, tandis que l'autre aurait continué ses pérégrinations au désert. Ainsi on concevrait encore une solution.

Qu'en penser? La stèle nous autorise-t-elle à toutes ces hypothèses? Sans doute on en peut formuler plusieurs, pour essayer des explications et faire concorder ce qu'elle contient avec les événements qui doivent entrer dans son cadre. Mais après tout, que nous dit le document? aucune de ces choses peut-être. « Rien, comme le remarque justement Naville (2), ne nous indique qu'il y ait eu conflit entre les villes du sud de la Palestine et l'Égypte. » On nous dit simplement qu'en l'an V Mineptah triompha des peuples de la Libye, ses ennemis

(1) *Contemporary review.* — *Egypt and Israël*, May 1896, p. 625-627.
(2) *Recueil de travaux...*, etc... (l. c.).

de l'ouest, cela dans le style poétique et plein d'emphase que l'on connaît. Puis, ce succès longuement raconté, on nous parle sur le même ton des ennemis de l'est; mais y a-t-il une guerre, bataille, défaite? Je ne sais. Ne serait-ce pas plutôt le renom de Mineptah qui les glace d'effroi, son succès qui les fait trembler. « Ils sont la proie de tous les maux »; ces malheurs eux-mêmes sont-ils causés par le roi d'Égypte? même silence; et pourtant, s'ils étaient dus au succès de ses armes, on ne manquerait pas de le faire sonner bien haut. Ce qui est certain, c'est qu'ils sont inoffensifs, incapables de troubler en quoi que ce soit la paix désormais établie. D'un côté « la Syrie est comme une veuve d'Égypte », de l'autre « tous ceux qui remuent ont été châtiés ». C'est la conclusion de la stèle.

En dernier lieu, il reste à peser l'hypothèse de la division des Israélites en deux parties, de quelque façon que se soient formés ces clans. Aucune donnée positive sans doute ne vient démentir ces suppositions, mais rien non plus ne les justifie, sinon la difficulté de concilier l'Exode avec les campagnes de Ramsès III. Cette découverte de Pétrie, ainsi que Erman (1) l'a déjà constaté, ne prouve rien ni pour ni contre l'histoire de l'exode. En soi nous ne pouvons l'invoquer pour savoir si les Juifs venaient de l'Égypte ou n'y avaient encore émigré. Le document se tait, mais tant de raisons convergent si bien vers ce fait que la plupart des égyptologues, après Maspero (2), n'ont pas hésité à placer l'exode au début du règne du successeur de Ramsès II. Il est permis, par conséquent, de voir avec Naville, dans la dénomination même que les Égyptiens donnèrent à cet événement, l'anéantissement des Israélites, une allusion à l'exode qui vient d'avoir lieu. Ils auraient profité du désarroi où jette toujours une guerre et de la concentration autour de Memphis des soldats cantonnés à l'orient du delta, pour rompre leur ban et passer dans le désert. Étant dans le désert, marchant vers la terre promise, ils n'existaient plus. Ils avaient disparu avec leurs femmes, leurs enfants, leurs troupeaux, et ne laissaient ainsi derrière eux aucune postérité, ou mieux peut-être, ils laissaient derrière eux leurs récoltes ravagées, ils n'avaient plus de blés. Cette façon de parler est conforme aux formules pharaoniques et au genre poétique de la stèle qui est sous nos yeux. Dans la bouche du roi d'Égypte ou sous la plume des scribes, la sortie ou la fuite d'Israël ne pouvait être que leur anéantissement.

(1) Erman, *Neuaegyptische Grammatik*, § 235.

(2) Lettre à M. Gustave d'Eichthal sur les conditions de l'histoire de l'Égypte qui peuvent servir à expliquer l'histoire du peuple hébreu, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* 1873, p. 54-57. Voir aussi Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes.*

Quant aux campagnes de Ramsès III, je ne vois pas qu'elles soient de nature à nous faire renoncer à cette date de l'exode. Pourquoi ne se seraient-elles pas faites avant la prise de possession de Canaan par les Hébreux? Peut-être parce que le temps eût fait défaut? Il est suffisant, ce me semble. La XIXe dynastie a régné environ 130 ans (1). De Harmhabi à la quatrième année de Mineptah qui serait l'époque de l'exode, la stèle étant de l'an V, il s'est écoulé une période d'à peu près 100 à 105 ans. Il nous resterait donc de 25 à 30 ans jusqu'à la fin de la dynastie. Or les campagnes de Ramsès en Syrie et en Palestine eurent lieu l'an V et l'an VIII de son règne. Il est le deuxième roi de la XXe dynastie et eut pour prédécesseur Nakhtousit, qui déjà l'avait associé à la couronne et régna très peu, deux ou trois ans peut-être; ce qui nous donne une dizaine d'années. La dernière expédition de Ramsès III par conséquent peut être placée entre trente-cinq et quarante ans après la sortie d'Égypte. Les Hébreux étant de l'autre côté du Djebel-esch-Scherâ ou monts Séir, de la mer Morte et du Jourdain, Ramsès III, sans les inquiéter, put parcourir les plaines et le littoral de la Syrie, battre les Palousati sur les lisières de la Schephéla, emprisonner les Zakkala à Dor, couler une partie des galères égéennes à l'embouchure du Bélos, s'élancer jusqu'aux pays limitrophes de l'Euphrate supérieur (2) et, sans s'attarder, revenir en Égypte couvert de gloire avant qu'Israël ne franchît le Jourdain et n'envahît la campagne de Jéricho. La paix conclue, et dès après, la domination égyptienne ne subsistant plus que sur la Syrie du nord et la Phénicie, les Hébreux purent s'emparer de la terre promise à leurs pères et s'y établir définitivement.

Tel est le résultat auquel conduit l'examen de la stèle et la solution qu'on peut donner, je crois, en toute hypothèse, à la mention si discrète qu'elle fait des Israïlou. Les quelques mots qu'elle leur consacre ainsi qu'aux tribus avoisinantes, n'attaquent en rien l'histoire biblique, mais plutôt la corroborent ou la confirment. Espérons que ce premier document n'est pas le dernier trouvé, qu'il sera suivi d'autres découvertes plus étendues et plus explicites sur l'histoire du peuple de Dieu sous la XVIIIe et la XIXe dynastie égyptienne.

Fr. A. Deiber, O. P.

Paris.

(1) Pour ces calculs chronologiques je me suis basé sur les données de Maspero, *Histoire des Peuples de l'Orient*, t. II, § 4 : La réaction contre l'Égypte, § 5, La fin de l'empire thébain.

(2) Voir listes des peuples vaincus gravées à Medinet-Habou, publiées par Dümichen, *Historische Inschriften*, t. I, pl. XI-XVII, et Birch, *The Annals of Ramesses III*, dans les *Records of the Past*, 1re série, t. VI, p. 17-20.

II

DE L'ATTRIBUTION DE L'ÉPITRE AUX HÉBREUX A SAINT BARNABÉ

Dans la dixième des homélies attribuées à Origène, dont nous préparons l'édition, on lit :

Denique et beatus apostolus Paulus conversationem sanctorum hostiam vivam Deo placentem appellavit dicens : *Exhibete corpora vestra hostiam vivam placentem Deo, rationabile obsequium vestrum* (Rom., XII, 1). Sed et sanctissimus Barnabas : *Per ipsum offerimus*, inquit, *Deo laudis hostiam labiorum confitentium nomini eius* (Hebr., XIII, 15).

L'intérêt de ces citations n'est pas qu'elles sont prises, comme toutes les citations de nos homélies, à une version préhiéronymienne de la Bible, mais que la seconde, qui est empruntée à l'épître aux Hébreux, est mise sous le nom de l'apôtre saint Barnabé, et ce immédiatement après une citation mise sous le nom de saint Paul. Cette singularité ne saurait être le fait d'Origène, car d'une part Origène professait que l'auteur de l'épître aux Hébreux était inconnu, et d'autre part Origène a cité à maintes reprises sous le nom de Barnabé l'épître qui figure au nombre des « Pères Apostoliques » sous le nom d'Épître de Barnabé. Voyez toutes ces citations recueillies par M. de Gebhardt et M. Harnack dans leur édition de la *Barnabae epistula* (Leipzig 1878), p. XLVIII. Cette singularité ne pouvait avoir cours qu'en pays latins, c'est-à-dire en des pays où, l'*Epistula Barnabae* étant inconnue, l'attribution à Barnabé de l'épître aux Hébreux n'était pas de nature à engendrer de confusion. Or il est constant que l'*Epistula Barnabae* a été inconnue des écrivains latins de toute l'antiquité chrétienne (Jérôme excepté) : on ne trouve d'elle aucune trace, pas même dans le catalogue gélasien. Nous dirons donc que l'attribution à saint Barnabé de cette citation de l'épître au Hébreux est le fait du latin qui a traduit ou adapté nos homélies, et peut-être cette attribution nous apprendra-t-elle quelque chose de ce latin.

L'attribution de l'épître aux Hébreux à saint Barnabé n'est pas un fait isolé. La plus ancienne attestation est celle de Tertullien, *De pudic.* 20. Tertullien combat la discipline pénitentielle et s'applique à montrer qu'elle a les apôtres contre elle.

Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore : *Aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem?* (I Cor., IX, 6). Et utique receptior apud ecclesias epistula Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum! Monens itaque discipulos omissis omnibus initiis ad perfectionem magis tendere nec rursus fundamenta poenitentiae iacere ab operibus mortuorum : *Impossibile est enim,* inquit, *eos qui semel inluminati sunt* etc. (Hebr., VI, 4-8). Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, nunquam moecho et fornicatori secundam poenitentiam promissam ab apostolis norat.

Tertullien tire argument contre la pénitence du passage d'apparence antipénitentielle de l'épître aux Hébreux. Si cette épître était, à sa connaissance, notoirement attribuée à saint Paul, combien son argumentation serait plus forte! Si seulement elle était, à sa connaissance, attribuée à saint Clément de Rome, quelle autorité à opposer au livre d'Hermas, « apocryphus Pastor moechorum »! Mais Tertullien ne lui connaît qu'une attribution, saint Barnabé, attribution qu'il ne donne pas à entendre qu'elle soit controversée. Cette attribution était donc reçue en Afrique.

Ce que l'on sait du canon antique de l'Église Romaine ne concorde pas avec le témoignage de Tertullien. Le *Muratorianum* omet l'épître aux Hébreux, simplement. Caius, selon Eusèbe (*H. E.* VI, 20), n'admettait pas que l'épître aux Hébreux fût de saint Paul; mais l'attribuait-il à quelque autre? Eusèbe ne le dit pas. Hippolyte, dont on n'a pas le témoignage direct, ne tenait pas, lui non plus, l'épître aux Hébreux pour une épître de saint Paul : Étienne Gobaros (sixième siècle), qui nous l'apprend par l'intermédiaire de Photius (*Cod.* 232), exprime que « Hippolyte et Irénée disent que l'épître aux Hébreux de Paul n'est pas de lui ». Toutefois le texte de Photius, qui n'est qu'un résumé de Gobaros, est un texte qui paraît écourté : ce texte mentionne en effet tout de suite l'opinion de Clément (d'Alexandrie) et d'Eusèbe, qui attribuent, dit-il, l'épître pour la prétendue traduction de l'hébreu en grec « au susdit Clément » (τὸν εἰρημένον Κλήμεντα) : ce « susdit Clément » ne peut être que Clément Romain, or il n'est aucunement question de Clément Romain dans le contexte antérieur. Serait-ce que la mention de Clément Romain, comme auteur supposé de l'épître, aurait disparu du résumé de Photius? Et l'attribution de l'épître à Clément Romain était-elle l'opinion propre à Hippolyte et à Irénée? — Cette opinion, en effet, qui attribuerait l'épître aux Hébreux à Clément Romain, est une opinion qu'il faut distinguer de l'opinion qui attribue à Clément Romain seulement la traduction en grec d'une épître soi-disant écrite aux Hébreux en hébreu par saint Paul. Cette

dernière opinion est une conjecture d'érudit énoncée pour la première fois par Eusèbe (*H. E.* III, 29, 2), et suggérée à Eusèbe, semble-t-il, par une conjecture de Clément d'Alexandrie (*ibid.* VI, 14, 2) attribuant de même l'épître aux Hébreux à saint Paul pour l'original, à saint Luc pour la traduction grecque. Mais Origène (*ibid.* VI, 25, 14), qui tenait avec l'Église d'Alexandrie l'épître aux Hébreux pour l'œuvre anonyme d'un auteur impossible à identifier, rapporte que « quelques-uns disent » que saint Luc l'a écrite, — Origène fait-il allusion à la conjecture de Clément d'Alexandrie? — mais que quelques autres aussi disent que « Clément qui fut évêque des Romains écrivit l'épître » (Κλήμης... ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν). *Écrivit,* et non point *traduisit; écrivit* au sens de *composa,* comme le prouve dans le contexte même l'expression Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις. Voici donc dans Origène la trace de l'opinion de « quelques-uns » qui attribuent l'épître à Clément Romain : et de ces « quelques-uns » Irénée et Hippolyte peuvent avoir été.

Nous observons là combien dans l'opinion vulgaire l'épître aux Hébreux devait souffrir de son anonymat, et quel intérêt les controversistes avaient à rechercher à quel nom apostolique on pouvait l'attribuer. Si nous mettons à part la conjecture de conciliation concernant saint Luc, nous relevons à la fin du second siècle deux opinions en cours, l'une qui met en avant le nom de saint Barnabé, l'autre celui de saint Clément, — sans parler du sentiment destiné à prévaloir qui prononce le nom de saint Paul.

Quelle fut la fortune de ces diverses opinions?

L'attribution à saint Clément est une opinion vers laquelle saint Jérôme paraît avoir, au moins un temps, incliné, car, parlant de l'épître aux Corinthiens de saint Clément, il écrit (*De vir. inl.* 15) : «... *mihi videtur characteri epistulae quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur convenire; sed et multis de eadem epistula non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur; et omnino grandis in utraque similitudo est.* » La réserve de saint Jérôme s'explique par le fait qu'il n'entend pas prendre parti entre les Églises qui tiennent l'épître aux Hébreux pour pauline, comme c'est expressément le cas des Églises de Palestine et de Syrie, et celles qui tiennent l'épître aux Hébreux pour non pauline, comme c'est non moins expressément le cas de l'Église de Rome et de nombre d'Églises latines (1).

(1) Dans ce passage saint Jérôme reproduit, mais en partie seulement, le sentiment d'Eusèbe (H. E. III, 38) écrivant de l'épître de saint Clément aux Corinthiens : .... ἐν ᾗ τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθεὶς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεὶ ῥητοῖς τισιν ἐξ αὐτῆς χρήσαμενος... Eusèbe croit que l'épître aux Hébreux a été composée par saint Paul en hébreu et traduite par

L'attribution de l'épître aux Hébreux à saint Barnabé a été connue de saint Jérôme, mais simplement comme une opinion propre à Tertullien (*De vir. inl.* 5) : « *Epistula autem quae fertur ad Hebraeos non eius* [sc. Pauli] *creditur, propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae iuxta Tertullianum, vel Lucae euangelistae iuxta quosdam...* » Toutefois on se tromperait à considérer cette opinion comme une singularité de Tertullien, car elle se retrouve dans le catalogue stichométrique du *codex Claromontanus*. Là, entre la mention de l'épître de saint Jude et la mention de l'Apocalypse, on lit : « *Barnabae epist. ver. DCCCL* ». M. Westcott a montré que ce nombre de stiques correspondait à l'étendue de l'épître aux Hébreux, non à l'étendue de l'épître dite de saint Barnabé. Sans doute, il reste à savoir d'où vient ce catalogue stichométrique. M. Zahn n'a pas pu établir que ce catalogue était traduit d'un original grec, et l'on s'accorde de préférence à y voir l'expression du canon d'une Église latine. Mais doit-on, avec M. Westcott, dire que cette Église est proprement l'Église d'Afrique? Ce serait, je le crains, abuser du témoignage de Tertullien, comme si ce témoignage valait pour l'Afrique seule à l'exclusion de toute autre région latine. Bornons-nous donc à dire que l'attribution à saint Barnabé a eu de l'extension en dehors de Tertullien et sans doute indépendamment de lui.

Saint Philastrius, qui fut évêque de Brescia entre 383 et 391, et dont nous possédons le *Liber de haeresibus*, était d'une Église où l'on ne recevait pas l'épître aux Hébreux dans le canon. Il écrit, en effet : « *Statutum est ab apostolis et eorum successoribus non aliud legi in Ecclesia debere catholica nisi Legem, et Prophetas, et Euangelia, et Actus Apostolorum, et Pauli tredecim epistulas, et septem alias, Petri duas, Ioannis tres, Iudae unam et unam Iacobi, quae septem Actibus Apostolorum coniunctae sunt* » (*Haer.* 88). L'exclusion de l'épître aux Hébreux est là aussi formelle que dans le *Muratorianum*. Cependant saint Philastrius reconnaît aux apocryphes une vertu d'édification : « *Legi debent morum causa a perfectis* », mais « *non ab omnibus legi debent* » (l. c.). C'est comme pièce édifiante qu'il défend l'épître aux Hébreux, non comme pièce canonique. « *Sunt alii quoque qui epistulam Pauli ad Hebraeos non asserunt esse ipsius; sed dicunt aut Barnabae esse apostoli, aut Clementis de urbe Roma episcopi; alii autem Lucae euangelistae aiunt... Et in ea quia rhetorice scripsit sermone*

saint Clément en grec, et concilie ainsi l'origine pauline et l'apparence clémentine : « ὃ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη ἀληθὲς τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν κτλ. Mais saint Jérôme n'adopte pas l'hypothèse de conciliation d'Eusèbe, sans aller toutefois jusqu'à affirmer l'origine clémentine.

plausibili inde non putant esse eiusdem apostoli; et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur; de poenitentia autem propter Novatianos aeque. » (*Haer.* 89.) Philastrius défend l'épître du reproche de subordinatianisme et de novatianisme; il ne la défend pas du soupçon de n'être pas de saint Paul. Mais quand il rapporte que certains l'attribuent à saint Barnabé, fait-il allusion à Tertullien seulement? Nous n'oserions pas le dire. Quoi qu'il en soit, saint Philastrius ne condamne pas cette attribution. Ayant une grave objection à convenir que l'épître aux Hébreux soit de saint Paul, il ne lui répugnerait pas qu'elle fût de saint Barnabé, comme aussi bien de saint Clément.

A quelle date ces incertitudes disparaissent-elles chez les Latins? Les écrivains de la seconde moitié du quatrième siècle, sur qui est davantage marquée l'influence de l'érudition grecque, sont les premiers à attribuer à saint Paul l'épître aux Hébreux sans plus d'hésitation. Tel est le cas de Lucifer de Cagliari et d'un prêtre de son école, Faustinus; tel est le cas de saint Hilaire de Poitiers, de Phoebadius d'Agen, de saint Ambroise, de Rufin, de Chromatius d'Aquilée, de Gaudentius de Brescia. A la fin du quatrième siècle, l'attribution à saint Paul est reçue partout; quelques années plus tard les attributions divergentes ont disparu. En 397, le troisième concile de Carthage, dans son 47e canon, publie un catalogue des Livres saints, et mentionne : « *Pauli apostoli epistulae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una* ». Le vieil usage latin laisse là sa trace dans l'expression qui compte treize épîtres de saint Paul et une quatorzième du même. Mais au sixième concile de Carthage, en 419, toute trace du vieil usage latin est effacée, et le 29e canon dudit concile mentionne « *Pauli epistulas quatuordecim* ». Saint Augustin, dans le *De doctrina christiana* (II, 13) achevé en 429, dans l'énumération qu'il fait des livres canoniques, parle des « *quatuordecim epistulis Pauli apostoli* », sans énoncer désormais le moindre doute sur l'authenticité de l'épître aux Hébreux qu'il fait figurer la quatorzième, après les Pastorales. A Rome, exactement à la même époque, la même évolution se produit. Vers 360, le *Canon mommsenianus* ignore l'épître aux Hébreux et compte treize épîtres paulines. Au temps du pape Damase (366-384), le diacre Hilaire de Rome, ou quel que soit l'auteur romain de l'*Ambrosiaster*, commentant les épîtres paulines, écrit ses *Commentaria in tredecim epistulas B. Pauli.* Mais en 405, le pape Innocent Ier (401-417), dans la lettre à saint Exupère, communiquant à l'évêque de Toulouse le catalogue romain des livres canoniques, mentionne « *Pauli apostoli epistulas quatuordecim* ».

Des observations précédentes il est permis de conclure, au moins à titre provisoire, que le latin qui a traduit ou adapté nos homélies

origéniennes est contemporain d'une époque où l'incertitude était encore admise en pays latins sur l'attribution de l'épître aux Hébreux. C'est dire qu'il est antérieur au commencement du cinquième siècle.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

III

LES ÉPITRES AUX CORINTHIENS ET LA CRITIQUE

On a parfois admis que saint Paul avait écrit, outre nos deux Épîtres canoniques, une troisième Épître aux Corinthiens, et que ceux-ci avaient écrit de leur côté une Épître à saint Paul. En tout nous devrions donc avoir quatre Épîtres. Cette hypothèse pénétra même dans certaines Églises chrétiennes. C'est de là sans doute qu'est née cette correspondance apocryphe qui a trouvé, pendant mille ans, droit de cité dans la Bible arménienne. En général on n'admet aujourd'hui chez les catholiques ni une troisième Épître de saint Paul aux Corinthiens, ni une Épître de ces derniers au grand Apôtre. Cependant les critiques modernes, qui veulent toujours avoir du nouveau à proposer, n'ont pas complètement abandonné l'hypothèse des quatre Épîtres. Ils ont même essayé de reconstituer, à l'aide de nos deux Épîtres canoniques, les principaux fragments des deux autres Épîtres, qui auraient disparu. Je voudrais examiner cette tentative et suivre les efforts aussi bien que les audaces de la critique, afin de pouvoir contrôler ses résultats.

Sur cette question les critiques libéraux se sont partagés en deux classes : les uns ont procédé d'une manière plus timide et plus hésitante et se sont contentés de détacher de nos deux Épîtres canoniques certains petits fragments, avec lesquels ils ont prétendu reconstituer la plus ancienne Épître aux Corinthiens. — Les autres se sont engagés plus à fond dans le problème et se sont arrêtés à l'hypothèse dite *des quatre chapitres* (Vierkapitelbriefhypothese). Nous examinerons successivement ces deux systèmes.

I

Pour certains critiques récents les fragments suivants, I *ad Cor.*, III, 10-23; IX, 1-X, 22; II *ad Cor.*, XI, 2 et suiv.; XII, 20 et suiv., seraient

des restes de l'ancienne Épître aux Corinthiens. D'autres critiques ont ajouté à ces morceaux exotériques II *ad Cor.*, vi, 14 - vii, 1. Ce qui a motivé ce triage, c'est le décousu qui règne dans les morceaux que nous venons de citer. On ne saurait nier en effet que ces passages ne rompent quelque peu la trame du récit dans les deux Épîtres aux Corinthiens. Un léger examen suffit à nous faire apercevoir que vii, 2 de la IIª *ad Cor.* s'enchaîne parfaitement avec vi, 13, par la suppression des passages intermédiaires. C'est une simple suite ou plutôt une série de conseils et de recommandations. D'autre part ces ℣℣. intermédiaires peuvent à la rigueur s'encadrer dans Iª *ad Cor.*, v, 9-13. On voit donc que la critique paraît avoir là un solide point d'appui intrinsèque. Cependant, quelles que soient les apparences, ce manque d'harmonie et de suite textuelles, ces brusques passages d'un sujet à un autre ne sauraient nous étonner, car d'un côté il n'est pas rare de trouver d'autres faits de ce genre dans les écrits pauliniens, — c'est même, comme on l'a remarqué plusieurs fois, un des caractères du style de saint Paul, — et de l'autre la diversité des circonstances et des idées peut expliquer de pareilles anomalies.

La critique s'est appuyée aussi sur un certain nombre de ἅπαξ λέγομενα; tels sont : ἑτεροζυγεῖν, Βελίαλ (alias Βελίαρ), μετοχή, συμφώνησις, συγκατάθεσις, μολυσμός. — La critique négative a vraiment un peu trop abusé des ἅπαξ λέγομενα. Il serait pourtant difficile de trouver dans de semblables expressions ou dictions la marque de passages interpolés. De nouvelles idées appellent nécessairement de nouvelles expressions, et des idées qu'on n'exprime qu'une seule fois demandent aussi des mots qu'on n'emploie qu'une seule fois. Pour avoir le droit de tirer des conclusions valables des ἅπαξ λέγομενα, il faudrait démontrer qu'on en fait usage là où les idées et le contenu d'un écrit sont absolument identiques aux idées et au contenu d'un autre. Mais si les matériaux changent, il sera tout naturel que leur mise en œuvre et leurs formules changent de la même façon. On pourrait faire, du reste, la même remarque pour beaucoup d'auteurs profanes. Il est certaines expressions que beaucoup d'auteurs profanes n'ont employées que dans certains endroits de leurs récits. S'est-on jamais avisé de contester l'authenticité de ces passages? La règle fondée sur les ἅπαξ λέγομενα est donc trop instable et incertaine pour qu'on puisse construire quelque chose de solide.

On a objecté en troisième lieu la signification du mot σάρξ (II *ad Cor.*, vii, 1). On prétend que dans ce ℣. le mot σάρξ signifie *homme extérieur*, ce qui serait contraire aux usages de saint Paul. — Mais, premièrement, rien ne prouve que dans ce ℣. le mot σάρξ signifie réel-

lement l'*homme extérieur*. Si l'on tient compte de son corrélatif πνεῦμα, on est plutôt porté à prendre σάρξ dans son sens naturel et ordinaire, celui de *chair* par opposition à *esprit*. L'écrivain sacré formulerait donc dans ce passage la doctrine du dualisme anthropologique qui était déjà courante à son époque. Secondement, l'*Épître aux Galates* emploie assez souvent la même expression dans un sens analogue à celui de II *ad Cor.*, VII, 1. On n'a qu'à se reporter aux passages suivants : III, 3 (1), IV, 13 (2), V, 16 (3), VI, 8 (4).

Nous avons répondu aux principales objections de certains critiques. Il faut ajouter un argument qui est plutôt d'ordre positif. Si l'on examine de plus près, on ne tarde pas à constater que le ton et les idées de ces péricopes ne sont nullement en opposition avec l'esprit et les conceptions de saint Paul, tels qu'ils apparaissent dans le reste de l'Épître. On ne voit pas pourquoi il faudrait détacher, dans la IIe *ad Cor.*, VI, 14-VII, 2, comme si VI, 14 ne pouvait pas faire suite à VI, 12 et 13, et VII, 2 à VII, 1. L'unité est bien possible sans faire trop de violence au texte. Les exhortations et les conseils contenus dans VI, 14-VII, 1, sont assez bien préparés par V, 10-VI, 13, quoique, pour parler franchement, nous soyons obligé de reconnaître que VII, 2 se rattache plus naturellement à VI, 12 qu'à VII, 1. Mais il faut se rappeler que, en critique surtout, autre chose est ce qui est impossible, autre chose ce qui est moins naturel. De ce qu'une combinaison est plus naturelle qu'une autre, on aurait tort assurément de conclure que la seconde est impossible.

II

L'hypothèse *des quatre chapitres* a été proposée et soutenue pour la première fois par Ad. Hausrath. D'après cet auteur les quatre chapitres X-XIII de la IIe *ad Cor.* doivent être regardés comme constituant une Épître à part. Cette Épître serait celle dont il est fait mention dans Ie *ad Cor.*, VII, 1, et IIe *ad Cor.*, II, 4, et 9.

Que penser d'une telle hypothèse? On pourrait à la rigueur admettre que I-IX et X-XIII forment deux Épîtres distinctes. Outre qu'on n'irait à l'encontre d'aucun principe théologique, les questions qui sont traitées dans ces deux parties paraissent être par elles-mêmes assez disparates pour constituer deux mémoires originaux et indépendants. Il est à remarquer en effet que la force et l'énergie avec lesquelles

(1) Saint Paul oppose également ici σάρξ et πνεῦμα.
(2) Dans ce γ, il n'est nullement question du πνεῦμα.
(3) Nouvelle opposition de σάρξ et de πνεῦμα.
(4) *Idem.*

saint Paul parle aux Corinthiens dans x-xiii constrastent singulièrement avec les conciliantes déclarations de i-vii et les amicales prières de viii-ix. Dans les quatre derniers chapitres saint Paul ne se borne pas seulement à combattre les agitateurs, il semble aussi indigné de la désobéissance de la communauté qu'il distingue toutefois de certains individus contre lesquels il est prêt à combattre à la vie et à la mort (x, 2, 6, 7 et suiv.); il craint qu'ils ne se laissent séduire comme Ève se laissa séduire par le serpent (xi, 3); il constate leur manque de fermeté contre les agitateurs (xi, 20); il fait d'une manière très discrète son apologie auprès d'eux (xii, 19); la communauté paraît demander une preuve pour être sûre que Jésus-Christ parle en lui (xiii, 3); bien plus, les Corinthiens semblent vouloir s'attribuer le droit de le juger (xiii, 5). Il est clair que ces chapitres répondent très bien par leur teneur à cette Épître écrite dans les larmes dont il est question dans IIa *ad Cor.*, ii, 4. De même le coupable dont il est fait mention dans l'Épître intermédiaire (IIa *ad Cor.*, ii, 5 et suiv., et vii, 12) semble bien répondre à celui qui est désigné par ὁ τοιοῦτος (IIa *ad Cor.*, x, 11), et ὁ ἐρχόμενος de xi, 4 peut indiquer le coupable de ii, 6 et suiv. Quant à la nature de l'offense, elle est indiquée dans x, 10.

D'après ce qui précède, on voit que nous n'avons nullement affaibli les vraisemblances de la *Vierkapitelbriefhypothese*. Nous n'en sommes que plus à l'aise pour montrer que de pareils arguments ne parviennent pas à établir cette hypothèse, et que la thèse traditionnelle garde toute sa valeur.

L'expression ὁ τοιοῦτος ne prouve rien, puisque cette même expression (xii, 2, 3) désigne saint Paul lui-même. Quant à l'emploi alternatif du singulier et du pluriel dans xi, 5-xii, 11, où il s'agit de son titre d'apôtre, il ne donne pas le droit de conclure que nous avons affaire à deux personnes distinctes, dont l'une serait un faux apôtre d'une audace extraordinaire. L'Épître *aux Galates* nous présente le même phénomène (v, 10 et 12). — Il est vrai qu'une contradiction paraît exister entre viii, 22 et xii, 18. Dans xii, 18, l'auteur dit qu'il a envoyé Tite et avec lui un frère : Παρεκάλεσα Τίτον καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν. Au contraire dans viii, 22 il est question d'au moins trois personnages : Συνεπέμψαμεν δὲ αὐτοῖς τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν. Fait-on allusion à deux événements différents, et dès lors faut-il conclure à l'existence de pièces et de documents cousus les uns avec les autres? Je ne le pense pas. Des deux compagnons mentionnés dans viii, 22, l'un peut être le compagnon, pour ainsi dire, *officiel* de Tite, celui que

Paul lui-même envoie à Corinthe, un homme éprouvé; l'autre, au contraire, simple défenseur de la communauté, peut avoir accompagné Tite de son initiative privée.

Du reste, en s'engageant dans cette voie, la critique interne nous forcerait bientôt à subdiviser les quatre derniers chapitres eux-mêmes en des Épîtres distinctes. Car est-on bien sûr de concilier plus facilement par exemple x, 2, 5, 6, xi, 1 et suiv., xii, 20, 21, xiii, 10-12, que i-ix et x-xiii? Ne remarque-t-on pas dans les quatre derniers chapitres des différences aussi accentuées que celles que l'on relève entre i-ix et x-xiii? On voit donc où nous conduirait le critérium basé sur une pénétration trop intime et trop profonde de certaines discordances dans le langage et dans le ton.

Ce qu'il y a donc de plus prudent, au point de vue d'une critique objective et réfléchie, — et Jülicher ne fait aucune difficulté de le reconnaître (1), — c'est de conclure que les quatre derniers chapitres de la IIe *Épître aux Corinthiens,* n'ayant pu être écrits ni avant les chap. i-ix, ni plus tard, et ne pouvant aisément être attribués à un autre auteur qu'à saint Paul, ont été écrits en même temps que le reste de l'Épître, conformément au témoignage de la tradition. Il est vrai qu'il y a quelque chose d'étonnant qu'on ne saurait nier ni méconnaître, sans fermer les yeux à la lumière : c'est le changement subit qui se produit dans le fond et dans la forme. Mais est-il impossible d'expliquer cela? Nullement. Avons-nous une connaissance parfaite de la situation où se trouvait l'auteur? Et si les circonstances étaient diverses et sensiblement diverses, ce changement dans le ton, qui nous déroute en ce moment par suite de notre ignorance du milieu historique, a dû être parfaitement compris de ceux auxquels l'Épître s'adressait.

III

Il nous est permis cependant d'entrer un peu plus avant dans l'analyse de l'Épître afin de mieux nous rendre compte de son unité de composition et d'expliquer ces apparentes anomalies.

Certains critiques, parmi lesquels il faut signaler surtout Wieseler, ont soutenu que saint Paul n'avait pas composé cette Épître d'un seul trait. Il se serait écoulé un certain temps entre le commencement et la fin de l'Épître. Cette suspension aurait peut-être eu pour cause le brusque départ de Tite. Cette hypothèse, quelque séduisante qu'elle

(1) *Einleitung*, etc., pp. 65-66.

soit en apparence et ingénieuse pour la solution des difficultés et la conciliation des deux parties de l'Épître qu'on se plaît à opposer, cadre difficilement avec certains passages et n'est nullement nécessaire. Les passages qui semblent la réfuter sont II, 12, 13. De plus, elle n'est nullement nécessaire, car nous pouvons trouver une explication plus naturelle en recourant aux questions mêmes qui forment l'objet de l'Épître. Dans cette Épître, saint Paul avait un double but à atteindre : gagner la confiance des Corinthiens et détruire tous les griefs que ses ennemis avaient accumulés contre lui. Il est bon de se rappeler les principales accusations que les judaïsants avaient portées contre lui. On le taxait d'inconstance et de mobilité parce qu'il n'était pas allé à Corinthe selon sa promesse (I, 17). Ce reproche était très sensible au cœur de l'Apôtre qui avait grandement désiré se rendre auprès des Corinthiens pour leur fournir l'occasion d'une seconde grâce (I, 15), et de Corinthe aller en Macédoine pour revenir de nouveau à Corinthe (I, 16); on disait qu'il était arrogant lorsqu'il était absent, et méprisable lorsqu'il était présent (X, 10); on insinuait qu'il aimait le lucre (XI, 7); on contestait sa dignité d'apôtre (XI, 5); enfin, on lui faisait un crime de ce que la collecte (I^a *ad Cor.*, XVI, 1) n'avançait pas. — On comprend que de telles accusations durent révolter l'intrépide apôtre; aussi pour réfuter tous ces griefs, prend-il un ton et un langage on ne peut plus énergiques. Il prend Dieu à témoin que s'il n'est pas allé à Corinthe comme il se l'était proposé, ce n'est pas par légèreté (I, 18 et suiv.), mais plutôt parce qu'il a voulu les épargner (I, 23); sa conduite et sa manière d'agir ont été toujours les mêmes, soit qu'il fût absent, soit qu'il fût présent (X, 11); jamais il ne leur a été à charge; il a mis à contribution les autres Églises pour leur propre service, mais quant à eux, il ne leur a jamais rien demandé (XI, 7, 8, 9, XII, 16^a); il a autant travaillé que les autres Apôtres (XI, 5), et il a donné des marques de sa dignité d'apôtre (XII, 12). — Cependant, comme les Corinthiens étaient irrités et prévenus contre lui, il était nécessaire de les calmer et de gagner leur sympathie. C'est le second but auquel vise saint Paul. Mais une pareille tâche ne se réalise que par des paroles douces et conciliantes. Voilà pourquoi il prend parfois un ton très doux, tout rempli de charité et de tendresse. C'est ce qui apparaît tout particulièrement dans les passages suivants : II, 1 et suiv., *ibid.*, 6, 7, 8, 10, 17; III, 2, 3, 4; IV, 5, 15; V, 14, 15, 18, 20, 21; VI, 11, 12, 13; VII, 2, 3, 4, 7, 12-16; VIII, 22, 23, 24; IX, 3, 8, 10, 11, 14.

Concluons. En somme, la situation dans laquelle se trouvait saint Paul, quand il écrivait cette Épître, était très complexe. Voilà pour-

quoi aussi son *langage,* s'adaptant aux circonstances ambiantes, change assez souvent. Il n'est donc nullement nécessaire, pour expliquer ce changement de *langage,* de recourir à l'hypothèse de deux Épîtres greffées l'une sur l'autre. Les difficultés auxquelles il s'agissait de faire face, suffisent amplement à en rendre raison.

V. Ermoni.

Paris.

IV

NICOLAS MANIACORIA
CORRECTEUR DE LA BIBLE

Note sur le manuscrit 4031-33 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles.

Au cours de ses intéressantes recherches sur les corrections de la Bible au treizième siècle (1), le R. P. Henri Denifle a été amené à parler des travaux d'un certain Nicolas Maniacoria, diacre de Saint-Damase, à Rome (2).

Maniacoria est surtout connu comme l'auteur d'un ouvrage intitulé *Suffraganeus bibliothecae,* dont on n'a signalé jusqu'à ce jour qu'un seul manuscrit, à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, le n° 178 latin, classe X, fol. 141-181^{v}, autrefois CCLXXXIX de Bessarion (3).

Dans sa dissertation inédite (4) *De ea parte evangelii ubi scribitur : Si eum volo manere quid ad te?* le cardinal Bessarion a cité du traité de Maniacoria quelques passages qui ont été publiés par G. Lindanus (5).

Baronius s'est aussi occupé de Nicolas Maniacoria (6); toutefois, sur la personne du diacre de Saint-Damase, le docte cardinal a énoncé un certain nombre d'erreurs perpétuées après lui par d'autres écri-

(1) « *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts* », *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. IV, 1888.

(2) *Ibid.*, pp. 270-77, 475-76.

(3) Voir Zanetti, *Latina et italica D. Marci bibliotheca*, Venetiis, 1741, p. 128, cod. 289; Fabricius, *Bibl. med. et inf. latin.*, Patavii, 1754, t. V, p. 118; Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*, Venetiis, t. IV, 1871, p. 126; t. V, 1873, p. 265.

(4) Il en existe une copie manuscrite à la bibliothèque Ambrosienne à Milan, cod. R. 4, supra.

(5) *De optimo scripturas interpretandi genere*, lib. I, c. 5; lib. III, c. 3, pp. 28, 101-2 de l'édition de 1558.

(6) *Annales*, ad ann. 1145.

vains (1), à savoir que Nicolas était cardinal, bibliothécaire de la sainte Église et qu'il florissait au temps du pape Lucius II (1144-45).

Les premières indications critiques concernant Maniacoria apparaissent avec les travaux du P. Vercellone (2), de l'abbé Martin (3) et du cardinal Pitra (4). Mais c'est le P. Denifle qui, le premier, a examiné de près l'œuvre biblique du diacre de Saint-Damase. Il a édité le prologue du *Suffraganeus* et une bonne partie de l'introduction, celle dans laquelle Maniacoria montre comment les exemplaires de la Bible arrivent à s'altérer, soit par addition, soit par simple modification de mots et de syllabes, soit par soustraction.

M. Samuel Berger, dans sa thèse latine sur les hébraïsants catholiques en France au moyen âge (5), a rencontré le nom de Maniacoria et lui a consacré le cinquième chapitre de son livre (6). Il a republié le prologue et édité quelques passages choisis. Pour le reste, son étude, à part certaines remarques de détail, est, comme il le dit très ouvertement, tout entière dépendante de celle du P. Denifle.

Plus récemment, M. le Dr Mercati s'est occupé de Maniacoria en ses *Notes de littérature patristique* (7) et dans le nouveau *Dictionnaire bio-bibliographique des écrivains italiens* (8). Le premier article a surtout pour objet de montrer que Maniacoria est l'auteur d'une version latine du psautier d'après l'hébreu; dans le second, M. Mercati a réuni d'une façon très complète tous les renseignements que l'on possède aujourd'hui sur Nicolas Maniacoria.

Nous pouvons, en un point seulement, ajouter quelque chose à ce que l'on sait jusqu'à présent sur l'auteur du *Suffraganeus bibliothecae*. Comme nous l'avons dit, un seul manuscrit de ce traité a été signalé à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, et la traduction du psautier ne s'est pas rencontrée ailleurs que dans le n° 316 de la bibliothèque palatine de Parme (9).

(1) Vittorelli dans ses notes à Ciacconio, *Vitae pontif. rom.*, t. I, 1677, col. 1028; Eggs, *Purpura docta*, t. IV, p. 67; Fabricius, *op. cit.*, p. 118; Cardella, *Mem. stor. de' Cardinali*, t. I, part. II, p. 59; Cristofori, *Storia dei Cardinali*, p. 140.

(2) *Dissertazioni accademiche*, p. 42, n° 10.

(3) *De l'origine du Pentateuque*, 1887, pp. CII, CVIII; *La Vulgate latine au XIIIe siècle, d'après Roger Bacon*, p. 55.

(4) *Analecta novissima*, t. II, p. 298.

(5) *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893.

(6) *Ibid.*, pp. 12-15.

(7) *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di scienze e lettere*, série II, t. XXXI, 1898.

(8) Série I, n° 4.

(9) Voir Mercati, *loc. cit.*, p. 44-45.

Il n'en sera plus ainsi désormais, car nous avons naguère constaté que la bibliothèque royale de Bruxelles possède, dans un de ses manuscrits, le n° 4031-33, et le *Suffraganeus bibliothecae* et la traduction, du moins partielle, du psautier. Si l'on n'a pas avant nous retrouvé l'œuvre de Maniacoria dans le dépôt de Bruxelles, c'est sans doute parce que les inventaires imprimés ont défiguré son nom en celui de Mamacona (1).

Le manuscrit 4031-33 de Bruxelles, du commencement du seizième siècle, est un petit in-4°, de $0^{m}225 \times 0^{m}17$. Écrit sur papier, il se compose de 122 feuillets. Les caractères, la reliure, en un mot toute l'apparence externe, accusent une provenance italienne.

Le *Suffraganeus bibliothecae* occupe, en tête du volume, les folios 1-32^{v}. Vient ensuite, fol. 33^{r} et 33^{v}, *Epistula Damasi pape ad Hieronimum presbyterum* et *Prologus Ieronimi in sepher tellim, id est in librum ymnorum ad Sophronium suum discipulum.*

Puis, sous le titre fictif *Incipit psalterium quod Hebrei vocant sepher tellim id est librum ymnorum a beato Ieronimo traductum immediate ex hebraica veritate in latinum* (fol. 33^{v}-37^{v}), la traduction de dix-huit psaumes attribuée à Nicolas Maniacoria.

Fol. 37^{r}-122^{r}, le manuscrit contient les corrections de la Bible par Laurent Valla (2) sous le titre : *Incipit correctio novi testamenti qua utuntur latini sive annotacio locorum in quibus latina translatio vel a greco* (sic) *veritate vel a latini sermonis proprietate discordat diligentissime edita ac collecta per domnum Laurencium Valla canonicum Lateranensem* (3).

Le titre du premier traité, qui nous intéresse davantage, est libellé comme suit : *Suffraganeus bibliothece editus a Nicolao Maniacocia diacono ecclesie Sancti Damasi in urbe ad instantiam et sumptibus domne Constancie* (4) *que obiit tempore pape Iulii secundi* (5).

(1) *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale des ducs de Bourgogne*, t. I, p. 82; t. II, p. 146; *Répertoire onomastique des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*, p. 44. D'après le catalogue, le manuscrit 4031-33 aurait été écrit en 1502. Nous ne savons où l'on a puisé ce renseignement erroné, puisque, comme on le verra tout à l'heure, le manuscrit a été écrit après 1503.

(2) Laurent Valla, érudit italien, vécut de 1415 à 1457.

(3) Ce traité a été publié dès 1505 à Paris sous le titre d'*Annotationes in novum testamentum*. Il y a eu d'autres éditions encore; nous citerons seulement celle qui parut à Amsterdam en 1631, avec des notes de Jacques Revius sous le titre de *De collatione novi testamenti*.

(4) M. Berger, *op. cit.*, p. 14, croit qu'il s'agit de Constance, fille de Roger II, roi de Sicile, qui épousa l'empereur Henri VI et mourut le 27 novembre 1198.

(5) Il est malaisé de deviner ce qu'il faut lire au lieu de *Iulii pape secundi*. Cette substitution fautive du nom de Jules II (1503-1513) sert du moins à dater d'une façon assez précise le manuscrit de Bruxelles.

Afin de faciliter la comparaison du manuscrit de Bruxelles avec celui de Venise, nous allons donner en détail le contenu du *Suffraganeus* dans le texte de Bruxelles; indication d'autant plus utile à fournir que le manuscrit de Saint-Marc est incomplet et que nous ne pouvons affirmer si celui de Bruxelles possède entière l'œuvre de Maniacoria, bien qu'il n'y ait pas de lacune apparente.

Après le prologue ou lettre d'envoi à un certain Pierre, *venerabilis basiliee Sancti Petri canonieus*, que Valentinelli (1) identifie avec Pierre Mallius, l'auteur d'une histoire de la basilique Vaticane, Maniacoria expose qu'un texte biblique peut avoir été altéré de trois façons différentes. Viennent ensuite les rubriques suivantes : Fol. 3r-3v, *De numero canonicorum voluminum;* fol. 3v, *De prologo Genesis;* fol. 3v, *de libro Genesis;* fol. 7v, *inscriptiones nominum filiorum Iacob;* fol. 8v, *de Exodo;* fol. 10r, *de Levitico;* fol. 10r, *de bestiis et canibus;* fol. 10v, *de libro Numeri;* fol. 11v, de *Deuteronomio;* fol. 12v, *de prologo libri Ihesu;* fol. 12v, *de libro Iudicum;* fol. 13v, *de libro Ruth;* fol. 13v, *de prologo libri Regum;* fol. 14r, *de primo libro Regum;* fol. 16r, *de secundo libro Regum;* fol. 19r, *de tereio Regum;* fol. 21r, *de prologo Prophetarum;* fol. 21v, *de Ysaia propheta;* fol. 23v, *de Ieremia propheta;* fol. 26r, *de Iezechiele propheta;* fol. 27r, *Ieronimus super Ezechielem;* fol. 27r, *de mensuris et ponderibus;* fol. 28r, *de Osee;* fol. 28v, *de Ioel;* fol. 28v, *de Amos;* fol. 29r, *de Abdia;* fol. 29r, *de Iona;* fol. 29v, *de Naum;* fol. 30 , *de Abacuc;* ibid., *de Sophonia;* ibid., *de Ageo;* fol. 30v, *de Zacharia;* fol. 31r, *de Malachia;* ibid., *de Psalterio;* fol. 32r, *de diapsalmate vel semper;* fol. 32v, *de Alleluia.*

Le traité se termine par les mots suivants : *Nee mirum si de pluralitate ad singularitatem scriptura transformetur, quia et e converso agit, ut est illud : Trahe me, post te curremus.*

Une collation assez rapide que nous avons faite du manuscrit de Bruxelles avec les parties du texte de Venise publiées par le R. P. Denifle et M. S. Berger, nous a prouvé que les leçons du manuscrit de Bruxelles doivent, en bien des cas, être préférées à celles du manuscrit de Saint-Marc.

Ainsi, dès le début, V (Venise) a : *quos vestigio vestrum quidam percurrens* (2), tandis que B (Bruxelles) dit plus correctement *e vestigio vestrum.* Plus bas, on lit dans V : *Huius bibliothece lectorem moneo ut mea temere eorrigere nichil audeat* (3), et la faute *mea* oblige le

(1) *Op. cit.*, t. V, p. 265.
(2) Denifle, *loc. cit.*, p. 271, l. 4.
(3) *Ibid.*, p. 271, l. 14.

P. Denifle à mettre un *sic* après le mot *discrepat* de l'incise suivante; B rétablit l'harmonie en lisant *in ea* au lieu de *mea*. Le P. Denifle a dû aussi corriger la fausse leçon *ea asseram per omnia veritosam* en mettant *veritosa* (1); B donne, ce qui vaut mieux, *eam asseram... veritosam*. Alors que V dit *hic potius crederem* (2), où le P. Denifle a amendé *hic* en *his*, B fournit la bonne leçon *hiis*. Vers la fin de la lettre d'envoi, on lit dans V *nova condere volumina* (3), tandis que B a le mot propre *cudere*. Dans l'avant-dernière phrase du prologue (4), V porte *tanquam superflua fuerant aut putata*, qui n'offre aucun sens. Le P. Denifle a conjecturé *amputata*, conjecture vérifiée par la leçon de B.

P. 273 de l'édition du P. Denifle, l. 12, 13, V a *elegantis forma*, que l'éditeur a corrigé en *forme*; mais B donne correctement *eleganti forma*. Même page, l. 29, 32, V écrit *closulas*, ce qui a obligé l'éditeur à mettre en note, *i. e. glossulas seu glosulas*; B a l'orthographe exacte *glosulas*.

P. 274, l. 12, 13, le raisonnement de Maniacoria est pénible à suivre dans V, parce qu'au lieu d'avoir, comme B, *Ioachin* et *Ioacim*, il porte *Iachin* et *Iacin*. Même page, l. 28, le *secundum librum*, grosse erreur de V, devient intelligible dans B, qui a *secundi libri*, correction faite par le P. Denifle.

P. 275, l. 16, *ecclesia* de V est certainement moins bon que *eciam* de B. *Ibid.*, l. 20, l'adjectif bizarre *Theodocionia* de V ne vaut pas le génitif *Theodocionis* de B. Même page, l. 28, 30, *prosoliti* et *haeresia* de V sont bien mieux dans B *proseliti* et *haeresis*. Il faut en dire autant p. 475, l. 2, pour *angulos* de V, en regard de *angelos* dans B.

Enfin, dans le passage publié par M. S. Berger (5), au lieu de *sororis* (6) et de *candui* (7) qui se trouvent dans V, on a, leçons préférables, dans B *uxoris* et *tandiu*. Cette dernière correction a d'ailleurs été proposée par M. S. Berger.

Il y a en outre entre V et B certaines autres divergences de moindre conséquence que nous croyons superflu de relever ici. Ce que nous avons dit suffit amplement.

Venons-en maintenant à la partie du manuscrit de Bruxelles qui renferme la traduction du psautier attribuée à Maniacoria. Cette

(1) *Ibid.*, p. 271, l. 17.
(2) *Ibid.*, p. 272, l. 4.
(3) *Ibid.*, p. 272, l. 17.
(4) *Ibid.*, p. 272, l. 25, 26.
(5) *Op. cit.*, p. 14.
(6) *Ibid.*, p. 14, l. 9.
(7) *Ibid.*, p. 14, l. 14.

partie est malheureusement fort incomplète; elle ne fournit que les dix-sept premiers psaumes en entier et du XVIIIe, le psaume *Diligam*, seulement les trente-deux premiers versets. Cette partie du manuscrit s'interrompt brusquement au verso du feuillet 36 par les mots *et quis fortis praeter...*

M. Mercati ayant publié en entier le psaume I (1), il nous est possible de collationner le manuscrit de Bruxelles avec celui de la bibliothèque palatine de Parme. Malheureusement, le manuscrit de Bruxelles ne s'étend pas assez loin pour se livrer au même travail sur le psaume XLIV (hébreu XLV) publié par le cardinal Mai (2).

Au verset 1, P (le manuscrit de Parme) supprime la fin *et in sede illusorum non sedit.* M. Mercati pense que probablement Maniacoria n'aura pas trouvé ces mots dans le texte hébreu dont il se servait. Cette explication tombe devant le fait que B a le passage en question, dans les termes suivants : *et in cathedra derisorum non sedit.*

Au verset 2, P a : *lignum quod plantatum est iuxta ripas aquarum;* B dit... *quod transplantatum est iuxta rivulos...*

Au verset 3, au lieu de *quod fecerit prosperabitur* dans P, B lit *quod faciet prosperabitur.* Le mot *fluscam* dans P, au verset 4, est dans B *flusca,* qui s'explique mieux que l'accusatif *fluscam.*

On le voit, pour cette traduction des psaumes, le manuscrit de Bruxelles fournit également d'intéressantes leçons. A noter aussi que ce manuscrit indique soigneusement par le signe ⁂ le *sela* de l'hébreu et le *diapsalma* des Septante, que saint Jérôme a traduits par *semper* (3).

En terminant, faisons remarquer que, dans le manuscrit de Bruxelles, notre auteur est nommé *Maniacocia,* et non *Maniacoria.* Nous ne nous hasarderons pas toutefois, sur ce seul fait, à trancher la question de savoir quelle est l'exacte graphie. Comme le constate M. Mercati, dans sa notice biographique (4), ce point est loin d'être élucidé. Quoi qu'il en soit, ici encore le manuscrit de Bruxelles doit être pris en considération, et ce que nous avons fait connaître de ce nouveau document intéressera, croyons-nous, ceux qui, en ces derniers temps, se sont occupés de Maniacoria et de ses travaux de correction sur le texte de la Bible.

Peut-être aussi cette courte étude, en appelant derechef l'attention des érudits sur Nicolas Maniacoria, contribuera-t-elle à faire retrouver, dans quelque bibliothèque romaine, le manuscrit original de ses tra-

(1) *Alcune note di letteratura patristica*, p. 46.
(2) *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII, part. II, p. 312.
(3) Cf. Denifle, *op. cit.*, p. 275; Mercati, *loc. cit.*, p. 48, note.
(4) *Dizionario bio-bibliografico degli scrittori italiani*, série 1, num. 4.

vaux, dont le texte incomplet conservé à Bruxelles n'offre qu'une copie relativement moderne, mais qui toutefois semble avoir été prise d'un bon modèle.

J. Van den Gheyn, S. J.
Bollandiste, conservateur des manuscrits
à la bibliothèque royale de Belgique.

Bruxelles.

V

DE VERSIONE VERSUS 2ⁱ APOCALYPSEOS

Quum plurimum intersit, ut omnes sacrae Scripturae partes et quoad literam et quoad mentem auctoris quam accuratissime fieri potest vertantur, mirum videri non debet, quod ego de versione praedicti versus agere suscepi, quem saepius falso quam recte versum inveni.

Sonat praedictus versus in lingua originali apud Westcott and Hort, Tischendorf, Loch, Brandscheid, in Novo Testamento graeco-latino edito cum S. Rev. Consistorii Catholici per Regnum Saxoniae approbatione :

Ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅσα εἶδεν.

Quaeritur : 1° quaenam sit vis verbi μαρτυρεῖν, 2° quid sentiendum sit de aoristo ἐμαρτύρησεν, 3° quidnam Joannes attestari intendat.

1) Μαρτυρεῖν est attestari, protestari, confirmare. Hoc verbo Joannes dicit, se esse testem omnino fide dignum, se nec falli nec fallere posse : prout evincitur e 22,6. Propterea nimis debile est pro eo verbum gallicum rapporter apud Ostervald (La sainte Bible, Paris et Bruxelles 1885), et expressio anglica bear record (The holy Bible, by his Majesty's Special Command, Edinburgh 1829).

2) Si attendimus ad indolem primi capitis Apocalypseos, patebit, illud esse epistolam, qua S. Joannes Apocalypsin ipsam septem Asiae ecclesiis misit, et per consequens aoristum ἐμαρτύρησεν esse perfectum styli epistolaris Graecorum, Latinorum et Semitarum, in linguas autem novas Europae praesente verti debere. Falso ergo vertit Diodati : Il quale ha testimoniato (La sacra Bibbia, Londra 1864). Falso item Cipriano de Valera : El cual ha dado testimonio (El nuevo Testamento, Madrid 1895). Item Hollandiensis : Dewelke... letuigd heeft. Denique hoc in loco perfectum in linguis novis Europae falso intelligeretur.

3) Si attendimus ad contextum, Joannes tantum unum attestari intendit : ὅσα εἶδεν id est, Apocalypsin, mysteria ei scilicet a Deo revelata. Plerique autem sic vertunt ac si de attestandis tribus ageretur, scil. 1) verbo Dei, 2) testimonio Jesu Christi, 3) iis quae vidit. Sic ex. G. Delitzsch ipse in versione hebraica Novi Testamenti praefigens אֶת־כֹּל אֲשֶׁר רָאָה coniunctionem וְ quam omittere debuisset. Verba autem τὸν λόγον κτλ usque ad ὅσα εἶδεν determinant haec, hoc sensu, ad quod Joannes vidit, esse verbum Dei, id est, a Deo ei communicatum, et testimonium Jesu Christi, id est, ut tale a Jesu Christo confirmatum, ita ut totus versus sic verti posset latine : Qui attestatus est *ut* verbum Dei et testimonium Jesu Christi omnia quae vidit, et gallice : Qui *atteste comme* la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ tout ce qu'il a vu.

P. Fr. Salesius Tiefenthal O. S. B.

Datum Romae in collegio S. Anselmi in monte Aventino die 8 Januarii 1899.

CHRONIQUE

UN HYPOGÉE JUIF

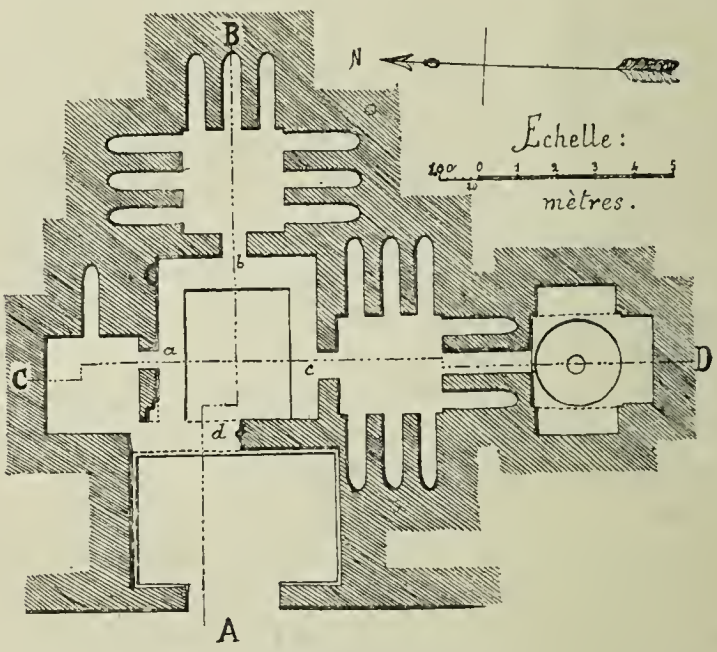
L'antique nécropole juive du nord de Jérusalem compte un certain nombre de monuments funéraires intéressants et bien connus. La *R. B.* — il y a un an de cela, janv. 1898, p. 124 — en a signalé un, nouvellement découvert. Un berger, ayant observé au pied d'une paroi de rocher quelques rudiments de sculpture, eut la curiosité d'écarter les pierres, et reconnut bientôt comme une large feuille en relief sur le rocher. Le propriétaire averti vient reconnaître le *trésor* enfoui dans son champ. On a vite fait de dégager la sculpture entrevue, et d'atteindre le sommet d'un fronton qui rappelle celui du « Tombeau des Juges », tout proche. Malgré la difficulté que présente le sol très compact, un puits est ouvert le long de la paroi et à $1^{m},85$ de profondeur on parvient à l'ouverture. L'exploration de l'intérieur fait perdre tout espoir de trouvaille rémunératrice et le déblaiement n'est pas poussé plus loin. C'est sur ces entrefaites que deux dominicains, en quête de *vieilleries* dans la région, sont informés de la découverte. Une première étude et le relevé de l'intérieur font penser que le tombeau mérite d'attirer l'attention; le dégagement de la façade est entrepris et mené assez avant pour mettre à jour tout le fronton, faciliter l'entrée et permettre un examen plus détaillé. Diverses circonstances, entre autres les réclamations du propriétaire, ont interdit de poursuivre les travaux, qui d'ailleurs ne semblent pas devoir aboutir à de nouveaux résultats intéressants (1).

L'hypogée est tout entier creusé dans un banc de calcaire blanc à grain fin et résistant. Le plan reproduit une disposition fréquente et d'une assez remarquable symétrie malgré les irrégularités de détail que le croquis à trop petite échelle n'a pu toutes enregistrer. Une ouverture large de $2^{m},40$, profonde de $0^{m},60$, donne accès dans un vestibule rectangulaire dont les dimensions moyennes sont $5^{m},35$ sur $3^{m},45$ (2). La première salle, séparée du vestibule par une paroi de

(1) Il y a quelques mois, les *Mittheilungen und Nachr.* DPV, 1898, p. 39-42, contenaient un plan de ce tombeau assez divergent de celui dressé par les dominicains pour piquer la curiosité. Les coupes notamment accusaient des particularités qui n'avaient été observées en aucune de nos visites. Vérification faite sur place, j'ai acquis la certitude que le levé publié ici ne ferait pas double emploi avec celui de la revue allemande; la comparaison le prouvera à ceux qui pourraient y prendre intérêt.

(2) Dimensions exactes : côté nord $3^{m},35$, sud $3^{m},55$, est $5^{m},30$, ouest $5^{m},20$. Comp. à propos de ces chiffres le curieux texte de *Baba Bathra* cité par M. de Vogüé, *le Temple*, p. 116.

$0^m,80$, n'est pas tout à fait dans le même axe, mais forme un angle de 8 à 10° environ d'est en ouest. Elle mesure $4^m,15$ sur 4 mètres et ne renferme pas de tombeaux. Sur trois côtés règne une banquette large de $0^m,70$ au nord et au sud, $0^m,80$ à l'est. Des portes pratiquées dans chaque muraille la font communiquer avec les chambres sépulcrales. La porte *a*, large de $0^m,50$, profonde de $0^m,55$, conduit dans une



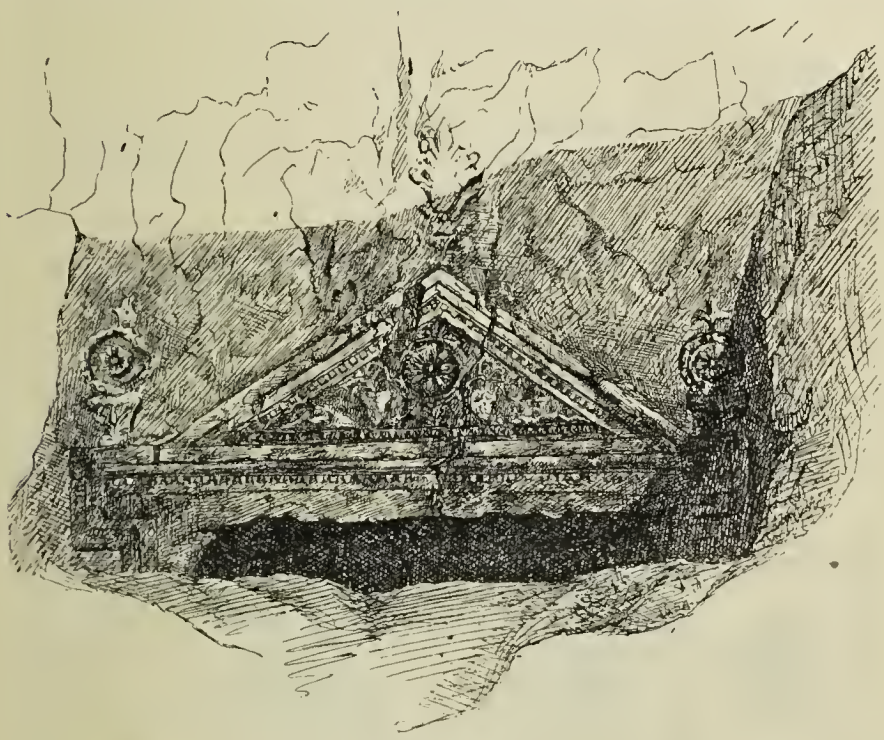
Plan de l'hypogée au 1/200e.

chambre à peu près carrée ($2^m,40$ sur $2^m,45$) (1). Bien qu'elle n'ait pu être fouillée en entier, elle paraît contenir seulement un four à cercueil qui s'enfonce à $1^m,95$ dans la muraille de l'est. La porte *b* a $0^m,65$ de large et $0^m,60$ de profondeur ; elle ouvre dans une chambre de $2^m,55$ sur $2^m,42$. Trois fours à cercueils sont percés dans chacune des parois est, nord et sud : ils ont une largeur moyenne de $0^m,45$, une profondeur variant entre $1^m,90$ et 2 mètres, et sont un peu irrégulièrement espacés. Une chambre exactement semblable ($2^m,53$ sur $2^m,45$) est située au midi. On y pénètre par la porte *c*, large de $0^m,65$, profonde de $0^m,50$; les fours y sont répartis de la même manière, avec les mêmes proportions et presque les mêmes écarts de détail, mais il n'y en a que huit : la place du neuvième est occupée, dans la paroi

(1) Dans la revue allemande : 3.00 sur 3.00 ; c'est évidemment une cote inscrite par approximation ; quelques autres sont dans le même cas, la profondeur de 2. 20 donnée aux tombeaux par exemple.

méridionale, par un passage de $0^m,60$ de large et $2^m,35$ de long, débouchant dans une salle plus intérieure et de dimensions un peu moindres que celle des précédentes chambres ($2^m,30$ sur $2^m,40$). Les fours sont remplacés ici par deux arcosolia sur les côtés est et ouest. La paroi opposée à l'entrée est largement évidée en alcôve rectangulaire de $0^m,70$ en profondeur sur $2^m,20$ de long. Peut-être existe-t-il une fosse dans le rocher sous cette alcôve : les décombres amoncelés et l'interruption forcée des fouilles n'ont pas permis de le constater.

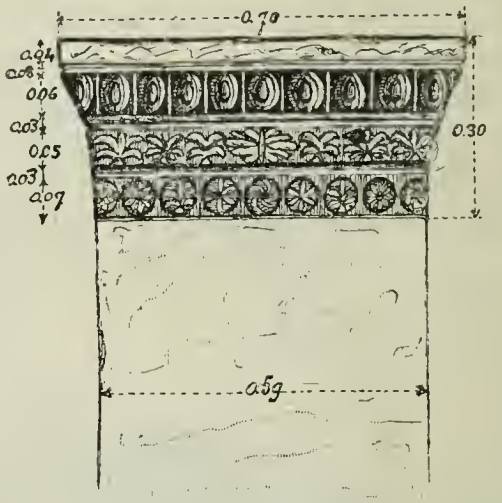
Il serait facile de trouver à ce plan, vu d'ensemble, de nombreux répondants parmi les tombeaux relevés dans les diverses nécropoles de Jérusalem ; son élévation et sa décoration offrent un intérêt plus particulier. La porte est ornée d'un encadrement à crossettes surmonté d'un



Façade de l'hypogée.

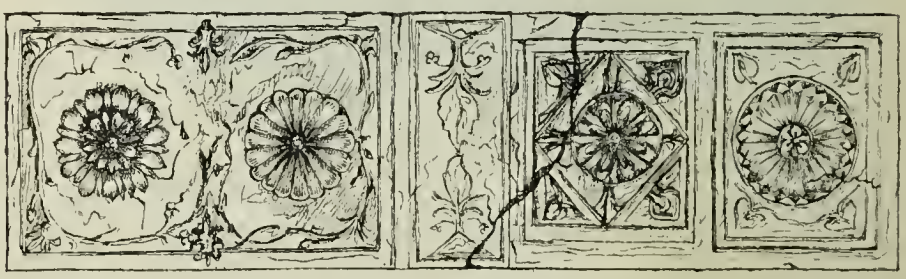
fronton. Aux extrémités des rampants, dont l'ouverture à la base est moins large que l'encadrement, sont posés en manière d'acrotères deux vases soutenant des couronnes sculptées en haut-relief, avec une rosace au centre et une fleur trilobée au-dessus de chaque couronne. Au sommet du fronton une large palmette est supportée par une forte tige. La rosace centrale et les rinceaux de pampres qui décorent le tympan sont en très bas-relief; ils sont traités pourtant avec un soin réel et se détachent même avec élégance, isolés du chambranle par un

filet de perles et d'olives alternantes, et des rampants par des denticules. Hauteur du tympan proprement dit, 1 mètre ; de la palmette et de son support, $0^m,65$. Les montants de chaque côté de l'entrée se terminent en forme de chapiteaux à triple rangée de boutons, palmettes et oves se reliant ainsi à la décoration originale du soffite. Cette décoration



Couronnement des pilastres et entablement.

consiste en une bande longue de $1^m,90$ et large de $0^m,50$ environ. Deux rameaux s'opposant par leur sommet la divisent en deux panneaux et dans chacun deux rosaces de formes et de dimensions différentes sont sculptées en bas-relief au centre de compartiments déli-



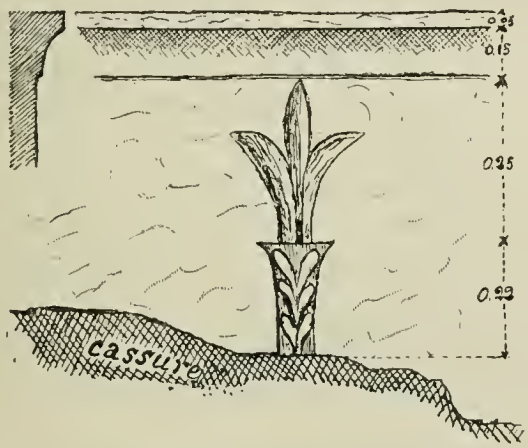
Ornement du soffite.

mités par des moulures et des enroulements de feuillage également en relief. Le plafond du vestibule est raccordé aux parois par une corniche qui reproduit la moulure de l'entablement des pilastres à l'entrée. Des pilastres larges de $0^m,35$ en légère saillie ($0^m,06$) sont placés à chaque angle. Il n'est pas facile de reconstituer la communication primitive entre le vestibule et la première salle, car on a tenté d'utiliser

comme carrière ce magnifique banc de rocher. La moitié septentrionale

Corniche et pilastre d'angle dans le vestibule.

de la paroi a disparu et sur l'autre on reconnaît les traces manifestes d'une tentative heureusement interrompue. Une fleur sculptée à peu

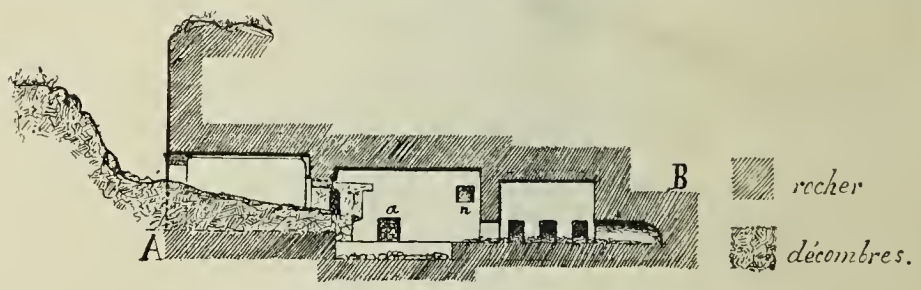


Sculpture sur l'entrée intérieure.

près au milieu de cette paroi et quelques vestiges de taille sur les bords de la cassure semblent indiquer la situation de l'ancienne entrée. Le rapprochement avec le « Tombeau des Juges » (1) confirme cette hypothèse et permet de restaurer avec une quasi-certitude la physionomie originale du monument. La partie inférieure du pilastre d'angle nord-est a été emportée par la brèche qui pénètre de biais dans la chambre septentrionale et sert maintenant d'entrée, la porte *a* étant obstruée par les décombres. La hauteur donnée au vestibule ($2^{m},30$)

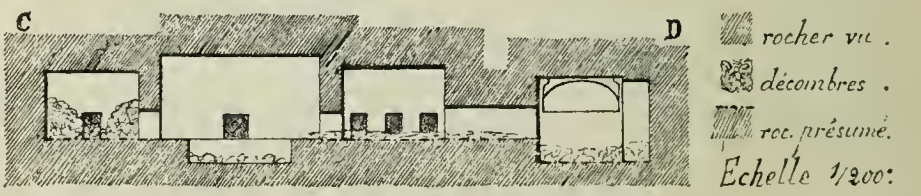
(1) Cf. De Saulcy, *Voyage*, Atlas, pl. XXXIV.

est calculée d'après le niveau du seuil vu au point *d*. Ce seuil est à peu près à $0^m,20$ au-dessus de la banquette courant autour de la salle et haute elle-même de $0^m,50$ environ. La face verticale de cette banquette et le mur ouest jusqu'à la même hauteur conservent encore un enduit de solide *hamra*. C'était donc là une piscine pour les ablutions funé-



Coupe longitudinale sur A B du plan au 1/200e.

raires. La hauteur, du plafond au banc, est de $2^m,10$. Dans l'angle oriental de la paroi nord, à $1^m,10$ du sol, une niche *n* de $0^m,48$ en profondeur a été ménagée dans un cadre de $0^m,42$ de côté. Le sommet est un arc légèrement surbaissé déterminant aux coins du cadre deux onglets qui ont pu servir de battement pour une dalle de fermeture : la même particularité se retrouve aux portes, — du côté de l'entrée seulement, — et dans les fours à cercueil. L'élévation uniforme des ouvertures sépulcrales paraît être de $0^m,60$; les portes ont jusqu'à $0^m,65$ et $0^m,70$ (porte *a* et issue du passage à la chambre méridionale). Un nouveau décrochement du plafond dans la salle de l'est abaisse la hauteur totale à $1^m,70$. Cette décroissance progressive et sensiblement régulière des hauteurs a-t-elle été intentionnelle? On peut en tout cas observer un fait analogue dans la coupe transversale C D. L'élévation de $1^m,70$ se répète à très peu de chose près dans les deux

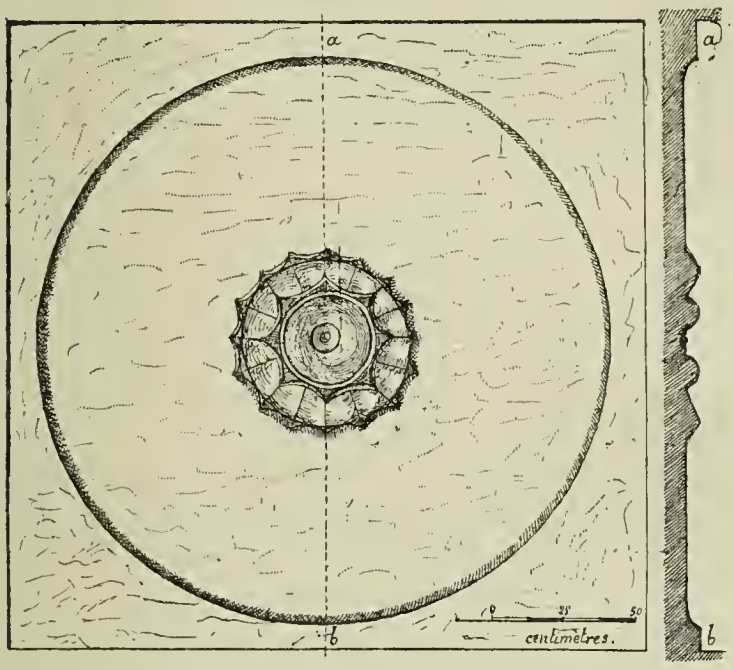


Coupe transversale sur C D, au 1/200e.

chambres situées immédiatement au nord (1) et au sud de la salle d'entrée ; et si elle augmente dans la dernière chambre ($2^m,15$ à $2^m,20$) malgré un nouvel abaissement du plafond, c'est que le niveau du

(1) Dans la revue allemande, *loc. cit.*, cette même chambre a été gratifiée d'un plafond « un peu plus élevé que celui des autres. »

sol est de $0^m,60$ inférieur. Les arcosolia de cette salle ont $2^m,10$ de long, $0^m,70$ en profondeur et $0^m,82$ de haut. Dans le ravalement des tympans formés par la courbure de l'arc deux pilastres larges de $0^m,10$ ont été réservés; ils sont en légère saillie de $0^m,02$ et encadrent l'arcosolium. Le plafond est décoré d'une vaste circonférence, en



Plafond de la salle intérieure, échelle 1/25e.

creux, de $1^m,05$ de rayon avec une grande rosace au centre. La sépulture principale était évidemment là; comme toutes les autres elle a été violée de vieille date. Tout au plus avons-nous pu recueillir parmi les décombres des fragments de poteries, des débris de sarcophage presque en miettes et quelques perles, le tout datant probablement de la période plus récente où le monument a été transformé en sépulture chrétienne. Cette transformation est attestée par les croix gravées, d'ailleurs sans beaucoup de soin, au-dessus de quelques portes et dont quelques-unes au moins ne sont que des *rééditions* très récentes. Que le tombeau soit d'origine juive, antérieur par conséquent au développement du christianisme, ce n'est guère contestable; l'attribution à une époque précise est autrement difficile. Nul vestige d'une inscription quelconque n'a été rencontré et comme ce tombeau n'a encore — du moins à ma connaissance — aucune attestation traditionnelle ou documentaire, les éléments architectoniques sont les seules bases d'un jugement sur sa date.

Le système des fours à cercueil (hébr. *kokim*), adopté ici, a été de-

puis longtemps déclaré caractéristique des sépultures juives archaïques. Tobler, après avoir été très affirmatif là-dessus dans son *Golgatha*, a fait des réserves dans la suite (1), tout en se maintenant dans une bonne antiquité; son avis, qui a été aussi celui de nombreux archéologues, semble avoir rallié l'adhésion des hommes qui ont étudié avec la plus grande compétence l'architecture juive. On a même pu dire que « les *kokim* constituent la vraie sépulture juive, celle qui est antérieure à l'hellénisation de la Palestine » (2). Mais la décoration de la façade et certains détails de l'intérieur empêchent de remonter assez haut pour s'isoler absolument de l'influence grecque. S'il est vrai que la plus stricte orthodoxie judaïque a présidé au choix des motifs d'ornementation, que le goût fantaisiste — d'ailleurs heureux — de la composition et jusqu'au faire un peu sec, parfois négligé, avec lequel ces motifs sont traités, accusent un art jouissant d'une certaine indépendance, — il est évident aussi qu'un concept hellénique plus ou moins consciemment suivi a guidé l'artiste juif : la fermeté des lignes, la pureté de quelques moulures et leur agencement, les formes du fronton, d'autres détails encore, sont empruntés à la Grèce. Et de ce chef, le monument serait ramené à peu près à la période hasmonéenne. D'autre part, on songera difficilement peut-être à lui chercher une date plus basse que la ruine de Jérusalem.

Il paraît même possible de fournir quelques motifs d'attribuer ce nouveau tombeau, d'un style plus archaïque que son voisin le « Tombeau des Juges », à la période hérodienne, au moment où, dans la splendide efflorescence des constructions royales, la pénétration des idées et des procédés artistiques de la Grèce débordait les répugnances juives. Mais ce sera assez pour aujourd'hui d'avoir livré à l'étude quelques-uns des motifs de cet art judaïque si difficile à caractériser à cause de la pénurie des monuments.

(1) *Topographie von Jerusalem*, 1854, t. II, p. 227 «.... soll ich bemerken, dasz ich den altjüdischen Karakter... den Kokim... nicht mehr mit einer gewissen Ausschlieszlichkeit vindiziren möchte. »

(2) MM. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. IV, « Judée », page 359, note 2.

Fr. H. Vincent.

Jérusalem.

RECENSIONS

Die Sprüche, übersetzt und erklärt von W. Frankenberg. 1 vol. gr. in-8. Göttingen, Van den Hœck, 1898 (dans le Handkomm. zum A. T., de Nowack).

Dans son Introduction au livre des Proverbes, Frankenberg s'étend fort peu sur l'âge du livre et de ses diverses parties. Voici pourtant ce qu'il en pense. Des deux collections de sentences salomoniennes (x, 1 — xxii, 16 et xxv, 1 — xxix, 27), la seconde lui paraît composée de matériaux plus anciens, mais sa constitution comme recueil lui semble postérieure à la compilation de l'autre. Les éléments des neuf premiers chapitres sont ce qu'il y a de plus récent; les paroles des sages (xxii, 17 — xxiv, 22 et xxiv, 23-34) sont d'un temps à peine antérieur; les appendices renfermés dans les ch. xxx et xxxi sont également des morceaux de basse époque. Quant à la fixation du livre dans son état définitif, elle ne remonte pas plus haut que Sirach, c'est-à-dire que les environs de l'an 180 av. J.-C. Frank. passe très rapidement sur ces questions auxquelles il n'attache pas l'importance qu'elles ont réellement : elles étaient dignes, croyons-nous, d'être traitées d'une manière plus ample.

Ce qu'il y a de plus approfondi dans l'Introduction de Frank., c'est l'étude sur les caractères généraux et sur la valeur critique de la version grecque (LXX) et de la version syriaque (Peschitâ) des Proverbes. Le long paragraphe concernant les Septante est vraiment remarquable. Frank. montre que le traducteur grec était, d'une part, fort peu familier avec la langue hébraïque, et, d'autre part, fort insouciant de l'exactitude littérale. Il n'avait pour s'aider dans sa traduction, ni la ressource d'une version déjà existante, ni la connaissance de l'interprétation traditionnelle, ni même une habitude suffisante du genre gnomique des Hébreux. Frank. pense d'ailleurs qu'il n'a pas traduit le livre des Proverbes pour l'usage de la société israélite, mais en vue de faire connaître aux païens instruits les trésors de philosophie religieuse renfermés dans la littérature hébraïque. Cette préoccupation d'apologétique a dominé, chez lui, sur le désir d'être exact; elle n'a pas été non plus sans effet sur la pureté relative de son grec, où l'on remarque certaines tendances classiques.

En ce qui concerne la Peschitâ, son texte, pour les Proverbes, est basé sur l'hébreu; mais il a des relations notables avec les Septante. Frank. ne croit pas que ces affinités viennent d'une correction postérieure du syriaque d'après le grec; elles sont, à son avis, originelles : le traducteur syriaque a suivi l'hébreu pour le fond, mais en ayant constamment les Septante sous les yeux pour s'en inspirer. Quelle était la catégorie de lecteurs à laquelle était directement destinée la Peschitâ des Proverbes? C'était un public juif, car dans un passage (xv, 17), Dieu est désigné par cette expression purement juive : *le nom;* expression d'autant plus significative, qu'elle est en cet endroit absolument étrangère à l'original.

Aux observations qu'il fait sur la version grecque et sur la version syriaque des Proverbes, Frank. ajoute quelques mots sur la traduction latine de ce livre dans la Vulgate. Il en témoigne une haute estime, et pense que les additions faites par elle au texte hébreu ne sont pas imputables à saint Jérôme, mais à des copistes qui les ont reprises, après coup, de l'ancienne version latine modelée sur les Septante.

Il est regrettable que Frank. n'ait rien dit des versions coptes des Proverbes dont

nous possédons des fragments importants. (Voir *Revue biblique*, 1896 et 1897, articles de M. Hyvernat.)

Après ces remarques sur l'Introduction de Frank., passons à sa traduction allemande et à son commentaire. Dans sa préface, il avertit que, pour des raisons d'ordre pratique (aus prakt. Gründen), il a souvent conformé sa version au texte massorétique, en des passages pour lesquels il s'écarte de ce texte dans ses notes. Cette manière de faire peut être appréciée diversement. Toutefois il est un point qu'on ne peut s'empêcher de critiquer. La traduction tout entière est imprimée avec les mêmes caractères, sans autres signaux que des séries de points pour indiquer les lacunes ou les mots intraduisibles, et çà et là quelques points d'interrogation pour marquer les interprétations tout particulièrement douteuses. De la sorte, pour se rendre compte de ce que Frank. considère, dans le texte massor., comme altéré, mal ponctué, interpolé ou transposé, on n'a d'autre ressource que d'étudier minutieusement les notes. Il eût été cependant très utile que, du premier coup d'œil, le lecteur fût prévenu par des signes typographiques distinctifs, ou par des différences de caractères. Certainement, beaucoup regretteront que Frank. les ait privés de cet avantage, d'autant plus qu'on le rencontre généralement dans les autres volumes ou fascicules du même *Handkommentar*.

La critique textuelle est faite, dans le commentaire, avec une réelle compétence et d'une manière assez approfondie; cependant elle présente, en plus d'un endroit, des imperfections notables. Prenons, par exemple, un des passages les plus fameux : le chap. VIII. Il y a, dans l'exhortation finale, un vers changé de place et un petit membre de phrase ajouté après coup. Les versets 32-34 doivent se traduire ainsi :

32[a]. Et maintenant, fils, écoutez-moi!
33. Écoutez l'avertissement, et devenez sages (et ne déviez pas).
34[a]. Heureux l'homme qui m'écoute
32[b]. et heureux ceux qui gardent mes voies,
34[b]. en veillant sur mon seuil chaque jour,
34[c]. en gardant le pas de ma porte.

Or Frank. ne s'aperçoit pas de l'interversion : de plus, il traite la petite addition « et ne déviez pas », non seulement comme faisant partie du texte primitif, mais encore comme formant à elle seule un vers entier, ce que son excessive brièveté rend impossible.

En outre, il est facile d'observer que le discours de la Sagesse porte, d'un bout à l'autre, des traces d'une division originelle en strophes de quatre vers. Frank. n'y fait point attention. Sur ce point, comme sur plusieurs autres, il aurait dû profiter davantage du travail publié par Bickell dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* en 1891. Bickell étend même cette strophique à tous les poèmes des neuf premiers chapitres : ses raisons méritaient d'être prises en considération.

Deux des passages du livre des Proverbes qui font le plus travailler les exégètes, ce sont les premiers mots des « paroles d'Agur » (début du ch. XXX), et les quatre premiers versets des paroles dites au roi Lamuel par sa mère (ch. XXXI). Dans le commencement des paroles d'Agur, Frank. n'admet pas qu'il s'agisse de deux auditeurs : Ithiel et Ukal; il ne mentionne même pas cette hypothèse acceptée par quelques-uns, mais qui, de fait, ne paraît guère probable. A son avis, Agur débute par une invocation à Dieu, au sujet des difficultés qu'il a rencontrées dans la recherche de la sagesse. Le mot : המשא, dans le titre, doit être supprimé, d'après lui, comme un emprunt maladroit fait par un copiste quelconque au titre du chapitre suivant.

Frank. se range à l'opinion de ceux qui voient dans Lamuel un roi de Massa. Les premiers mots adressés par la mère à son fils (XXXI, 2) ne lui semblent pas bien conservés par le texte massorétique; l'interprétation donnée de ce verset par les Septante, si mauvaise et inintelligible soit-elle, lui paraît mettre un peu sur la voie pour rétablir la leçon primitive; suivant lui, le sens original serait à peu près : « Garde, mon fils, mes sentences, et observe mes paroles. » Frank. regarde comme intraduisible le verset 4. C'est peut-être abandonner trop vite la partie. Sans doute, le texte a souffert, mais le sens véritable se reconnaît encore suffisamment; il paraît être : « Ce n'est pas aux rois, ô Lamuel, ce n'est pas aux rois de boire du vin, ni aux princes..... des boissons enivrantes. » La construction a quelque rapport avec celle de la phrase : « *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam!* » (Ps. CXV, 1, hébreu). Dans cette dernière exclamation, la négation est exprimée en hébreu par *lô* parce que le verbe est à l'impératif. Dans la réflexion exhortative de Prov. XXXI, 4, il n'y a qu'un infinitif construit (fort probablement, *šetô* est une altération de *šetôt*); c'est pourquoi rien n'empêchait d'employer la négation *'al*; c'était au contraire plus naturel de le faire. On sait d'ailleurs que la particule négative *'al* est de mise même dans des exclamations dépourvues de verbe. (Gen., XIX, 18; II (IV) Rois, III, 13; Ruth, I, 13). L'interprétation qui vient d'être suggérée conduit logiquement à reconnaître que les verbes du verset 5 étaient primitivement au pluriel, comme le portent les Septante et la Vulgate, et non pas au singulier comme le veut le texte massorétique; mais cela ne fait pas la moindre difficulté.

Ces diverses critiques ne nous empêchent pas de reconnaître au commentaire de Frankenberg une véritable valeur ; il tient bien sa place à côté du travail publié l'année précédente par Wildeboer sur les Proverbes, dans le Kurzer-Handcomm. de Marti.

Y.

I. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, G. MASPERO : I, *Les Origines*, 804 pp.; II, *Les premières mêlées des peuples*, 798 pp. Planches, cartes et nombreuses gravures. Paris, Hachette.

II. — Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, von D. Emil SCHÜRER; Leipsig, Hinrichs, 1898. Troisième édit. in-8°, t. II, VI-584 pp.; t. III, VI-562 pp.

I. Lorsque le plus érudit des livres se présente avec une typographie élégante et une séduisante illustration, il faut bien tout d'abord parler de son extérieur. Non que les « images » du livre de M. Maspero soient de celles qui imposent par leur aspect luxueux. Quelque parfaite qu'en soit l'exécution, l'ensemble a plutôt l'aspect intellectuel et artistique que grandiose. Une main exercée a fait sortir des monuments et des musées tout ce qui fait songer lorsqu'on cherche à pénétrer le secret d'une pensée depuis longtemps endormie. Étudier cet ouvrage, c'est parcourir l'immense musée du Caire, mais avec une réponse toute prête aux énigmes du sphinx égyptien, toutes les fois du moins que la science moderne a deviné l'énigme... Quelques horizons naturels finement esquissés ne sont pas là pour attirer le regard, ils ne sont que le cadre d'une civilisation exubérante, mais ce cadre est nécessaire, car sans ce Nil, ces villages et ces palmiers, on se prendrait à douter de la réalité de cette vie, presque tout entière tirée des tombeaux et figurée comme une existence d'outre-tombe.

Je ne parle que de l'Égypte, et c'est sans doute une injustice, car M. Maspero est admirablement informé sur toutes les parties de son sujet. Mais hors d'Égypte il est

informé, tandis qu'il a vécu la vie des anciens Égyptiens ; à chaque instant une note pittoresque empruntée aux mœurs modernes est le commentaire du bas-relief antique, et souvent c'est encore sous les traits fixés par les Égyptiens que nous voyons défiler les profils asiatiques. Si la civilisation chaldéenne est plus rapprochée de la Bible, l'Égypte lui est bien supérieure comme miroir de la vie ancienne en général, c'est elle qui occupe les deux tiers du premier volume ; dans le second les peuples se mêlent, mais c'est encore en Égypte que se décident les destinées. Le troisième volume attendu, qui complétera cette histoire, ne pourra pas évidemment faire la part aussi belle à l'empire des Pharaons.

Nous avons insisté sur le choix des gravures, véritable restitution de la vie, de l'art et de la pensée religieuse des Égyptiens, parce qu'il nous semble que c'est surtout dans cette pénétration et dans ce sens archéologique que se révèle la supériorité de M. Maspero. Assurément le maître de l'égyptologie française se complaît à traiter dans son *Recueil* les questions les plus abstruses de la vocalisation égyptienne, mais ces travaux sont nécessairement réservés aux spécialistes, et puis on entreprend à Berlin un dictionnaire qui suppose une intensité particulière dans les études philologiques, tandis que je ne vois pas qu'on ait interprété les antiquités égyptiennes avec autant de tact et de goût. Les notes compactes placées au bas des pages fournissent une bibliographie imposante, mais ne sont que l'appoint d'un contact immédiat et d'une vue personnelle. D'ailleurs, plutôt que de discuter inutilement des périodes sothiaques pour arriver à une chronologie précise différente de centaines d'années chez les calculateurs qui prétendent marquer les unités, M. Maspero préfère les à peu près, seuls possibles dans l'état de la science. Avec l'Assyrie il possédera des données autrement positives : le chiffre est l'instrument du sémite qui préfère les tableaux d'histoire naturelle ou de grammaire aux rêveries de l'existence osirienne. Dans cette scène historique largement établie, l'auteur fait entrer comme acteur tout le peuple égyptien avec le grand protagoniste, le Pharaon, fils du dieu suprême, tous étroitement mêlés à la vie divine qui les enveloppe dans ce monde comme dans l'autre. Tout est passé en revue, le sol, le Nil, les dieux, chacun selon son rang, comme disent les textes, le roi et la famille royale, les villes, les grands seigneurs, le petit peuple. De cette vaste et minutieuse enquête je ne veux que recueillir les résultats, sans avoir la prétention de les contrôler, mais il est cependant une théorie générale dont je ne suis pas assuré qu'elle ressorte nettement des faits. L'auteur n'a pu se défendre de la tentation d'appliquer à l'Égypte les lois prétendues de l'évolution historique : à première vue tout proteste ici contre un développement de l'état sauvage à la civilisation. C'est dans les salles des premières dynasties que l'art a produit ses chefs-d'œuvre les plus incontestés. Personne ne nie que cette civilisation ait eu ses débuts, ses tâtonnements, ses progrès, mais peut-on prouver que le développement religieux ait été parallèle ? M. Maspero se montre très froid relativement au préhistorique : les silex taillés, il a connu des gens qui s'en servaient encore pour se raser la tête, peut-être même y a-t-il là un peu trop de scepticisme, si l'on songe aux belles découvertes de M. de Morgan (1).

Mais, en revanche, n'est-il pas prématuré de conclure d'un fait isolé (2) à tout un état social dans lequel la femme aurait été le seul principe de la famille ? Il y a aussi un dessein arrêté de montrer la progression des idées religieuses qui n'est pas suffisamment établi sur les textes. Dans les pages consacrées à la plus ancienne religion, la situation d'outre-tombe est décrite par un texte navrant : « O mon frère, ne t'ar-

(1) *Recherches sur les origines de l'Égypte*. Leroux, 1897.
(2) I, p. 50.

rête point de boire, de manger, de t'enivrer, d'aimer... L'Occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, etc. (1). » L'auteur ne dissimule pas que le texte est des temps ptolémaïques, et dès lors ne peut-on pas y voir, comme le pense M. Krall de Vienne, une trace de l'influence du matérialisme grec? C'est la situation morale qu'envisage le livre de la Sagesse, peu avant Jésus-Christ. Ce n'était pas ainsi que les anciens Égyptiens parlaient du beau pays des Mânes, et dès l'aurore de leur histoire nous voyons poindre chez eux une idée très nette de la rétribution et des châtiments, selon la vie d'ici-bas. C'est M. Maspero qui nous fournit la preuve, la célèbre confession du mort « fort ancienne. On en lit les morceaux épars sur les monuments des premières dynasties » (2). Et cette confession elle-même est-elle en parfait accord avec la théorie assez grossière du double et de l'âme lumineuse dont la lumière n'est plus celle de Dieu, comme l'avaient pensé beaucoup d'égyptologues, mais celle des feux follets (3)? Un point m'a paru manquer de netteté, c'est celui qui est relatif à la mort des dieux. Il est certain depuis longtemps que les Égyptiens croyaient à la mort des dieux puisqu'ils indiquaient le lieu de leur sépulture, mais est-ce vraiment en tant que divinisés qu'ils meurent encore, comme cela semble résulter du texte curieux : « Je suis cet Osiris dans l'Occident et Osiris connaît son jour où il ne sera plus » (4), ou faut-il supposer que les dieux sont morts en tant qu'ils règnent sur les morts, sans être menacés d'une extinction définitive?

La partie consacrée aux origines d'Israël est surtout intéressante pour l'étude de l'Écriture sainte. C'est ici que nous aurions à faire les plus graves réserves. A propos du chapitre XIV de la Genèse, M. Maspero constate que les assyriologues ont cru dès le début à l'historicité des faits : « Par contre, la plupart des théologiens ont refusé tout crédit à cette histoire » (5). On comprend qu'il est ici question des théologiens — dirons-nous protestants? ils ne sont guère attachés au credo de la confession d'Augsbourg — disons des professeurs des facultés de théologie dans les pays protestants. Ces théologiens sont des critiques, mais ils font quand même du dogmatisme, et leur dogmatisme a pour base la nécessité de reconstruire et d'imposer avec confiance une nouvelle histoire d'Israël. Dans le cas particulier, il a bien fallu se rendre à l'évidence, et l'on a conclu que l'auteur très récent du chapitre XIV avait greffé la légende d'Abraham sur une histoire vraie, sans nous expliquer l'anomalie de ce procédé. Or M. Maspero suit de trop près les théologiens... Mais il ne suffit pas pour les réfuter de répéter une histoire traditionnelle fort incomplète et souvent mal comprise, il faut reprendre le problème selon ses différents aspects; nous avons pour cela les mêmes ressources que ces théologiens, puisque leur argumentation repose sur différentes combinaisons des documents bibliques, et les renseignements archéologiques sont les mêmes pour tous.

L'obligation qui s'impose à nous de respecter l'inspiration des Livres saints ne sera, étant bien comprise, qu'une sage barrière imposée à la fantaisie des solutions prématurées, non un obstacle à l'admission des solutions reconnues vraies. Le livre de M. Maspero peut nous offrir ici des points d'appui, parmi beaucoup de difficultés soulevées. Ce n'est pas lui qui élèvera des doutes sérieux contre l'origine chaldéenne des Hébreux, il paraît même l'enseigner expressément (6). Un des griefs historiques

(1) I, p. 113.
(2) I, p. 191.
(3) I, p. 114.
(4) I, p. 111.
(5) II, p. 8, *note*.
(6) II, p. 62.

les plus communs contre le Code sacerdotal, c'est la présence des Hittites ou Khâti aux environs d'Hébron. Ce peuple n'aurait jamais quitté la Syrie du Nord. M. Maspero ne s'inscrira pas en faux contre le chapitre XXIII de la Genèse, puisque d'après lui ce sont les Khâti qui ont conquis l'Égypte et que nous connaissons sous le nom d'Hycsos : « Les plus aventureux, renforcés des Cananéens et des autres peuples qu'ils ramassaient au passage, franchirent l'isthme d'Afrique (1)... » On lira aussi avec profit la solution chronologique de l'Exode, celle de la migration philistine, et l'explication encore plus délicate de l'origine et des colonisations des Amorrhéens. Sur ces derniers points, M. Maspero paraît se rapprocher beaucoup des données bibliques. Au sujet de la conquête du pays de Canaan, c'est la théorie de l'infiltration des clans qui prévaut. Parmi les catholiques, M. Poëls a montré qu'il peut en effet y avoir dans le livre de Josué une sorte de perspective systématique des résultats de la conquête, cependant un effort vigoureux des tribus groupées est encore l'explication la plus naturelle et même la plus rationnelle de l'installation des Israélites dans un pays qui leur était supérieur en force défensive par ses villes hautes et murées. Nous remarquons aussi une description de Jérusalem qui ne révèle pas le coup d'œil si sagace de l'auteur : où passent les vallées, où était la ville jébuséenne? on ne le comprend guère. Dans cette partie les illustrations sont notablement inférieures, celles surtout qui sont empruntées à la société anglaise, dont les ouvrages hors de prix n'ont même pas l'excuse d'une exécution convenable. Le grand rôle religieux et social du prophétisme est maigrement décrit (2). C'est à peine si on note chez les prophètes leur sens de la justice, et pourtant, il faut le reconnaître, cette rapide esquisse de l'histoire d'Israël est bien supérieure comme histoire à celle de Renan, quoiqu'elle lui ressemble encore beaucoup trop : on consultera l'ouvrage de M. Maspero, tandis que l'idée ne viendra jamais de chercher un renseignement scientifique dans le styliste admirable qui s'est abaissé à faire la caricature des Prophètes.

Nous avons dû exprimer à propos d'Israël des desiderata que nous ressentons vivement, mais si comme catholiques nous sommes tenus de les exprimer, nous sommes heureux comme Français de signaler un ouvrage qui fait un grand honneur à la science française et au goût français : nous ne saurions dire plus.

II. — L'ouvrage de Schürer est probablement, chez les Protestants, le chef-d'œuvre de l'érudition allemande contemporaine dans le domaine de la Bible ; c'est en tout cas le meilleur instrument pour connaître le monde juif au temps de Jésus-Christ, de 175 avant à 135 après. Il est évident que pour une pareille époque un récit ne suffit pas. Il faut, ne fût-ce que pour comprendre l'Évangile, être au courant des institutions, des mœurs, des idées, de la littérature, encore plus que des faits de l'histoire ; la vie d'un Israélite en Palestine à cette période décisive étant d'autant plus complexe qu'on était au point de rencontre de trois grandes civilisations, la pensée religieuse des Juifs, la culture grecque, l'administration romaine, sans parler des actions et des réactions incessantes qui se produisaient dans le monde juif lui-même entre les Israélites de la Diaspora et leurs compatriotes de Palestine. En présence d'une machine aussi compliquée, M. Schürer a pensé que le moyen le plus rationnel de se rendre compte des ressorts était de la démonter et d'en examiner les pièces l'une après l'autre. Il y a un inconvénient, celui des redites : l'auteur l'a affronté courageusement et n'a pas hésité à répéter dans l'histoire de chaque ville ce qu'il avait esquissé dans l'histoire générale, à redire à l'occasion une parole caractéristique, à reproduire le même texte toutes les fois

(1) II, p. 57.
(2) II, p. 783.

qu'il devait être allégué, à citer imperturbablement les mêmes auteurs modernes. Grâce à cette patience admirable, il a réuni tous les éléments de la vie : nulle part on n'éprouve une impression totale, mais cela est-il possible en histoire? Lorsqu'on le lit avec soin, les éléments se recomposent d'eux-mêmes dans l'esprit et on a l'impression de connaître ce temps, non pas dans les plus menus détails, telle monographie sera plus riche, mais sans qu'aucun élément principal ait échappé. Et on croirait, tant l'auteur a pris soin, non pas seulement d'aller aux sources, mais de mettre le lecteur en contact avec les sources, qu'on vient de procéder par soi-même à ce laborieux dépouillement. Toute opinion se présente avec sa justification documentaire; l'auteur n'est pas infaillible, mais nous savons du moins sur quoi il s'appuie. Son ouvrage tient lieu de toute une bibliothèque, et d'une bibliothèque tenue à jour. A l'encontre de tant d'ouvrages allemands, celui-ci est d'une clarté parfaite : la pensée est toujours nette, même à travers les dédales de l'érudition rabbinique. La tendance critique est d'ailleurs très marquée, et cela est surtout nécessaire pour la littérature juive. Il est presque impossible de s'y reconnaître si l'on n'est pas initié par un homme du métier; or les savants juifs, avec leur érudition de famille, n'ont pas encore su se dégager pour la plupart d'une sorte de culte pour leur littérature nationale. Volontiers ils en exagèrent l'autorité. La même difficulté se présente pour Josèphe : presque aucun de ses renseignements n'est à dédaigner, tous doivent être accueillis avec prudence, car il a donné souvent une fausse couleur à des faits véritables. Son texte d'ailleurs n'est pas toujours établi avec certitude, et un des avantages du livre, c'est de donner sur certains points d'excellentes restitutions de ce texte (1). *Niese*, tout entier à la comparaison des manuscrits, n'a pas toujours choisi la leçon qui se dégage nettement du contexte. L'examen de ces sources fait d'ailleurs partie du premier volume, dont la deuxième édition a paru en 1890, qui reparaîtra bientôt et dont nous n'avons pas à parler.

Avec le second volume, nous pénétrons dans le mécanisme intérieur de l'histoire. Tout d'abord, c'est une énumération soigneuse des villes de culture grecque en Palestine. C'est comme l'étreinte d'un esprit envahissant, plus dangereux par ses séductions qu'il ne l'a été par ses violences. Ce chapitre, qui pourrait paraître un hors-d'œuvre, est la clef de toute l'histoire. C'est pour lutter contre l'hellénisme que les Juifs vont s'enfermer dans un cercle où la religion sera elle-même presque étouffée par une coercition excessive. Il y a là en cent pages une monographie de trente-trois villes qui sera peut être la partie la moins lue de tout l'ouvrage, mais qui est sans doute celle qui a coûté le plus de peine à l'auteur et où il a déployé la plus originale érudition. Car cette histoire n'est pas faite; elle se construit chaque jour avec des monnaies, des inscriptions, des observations géographiques, et c'est en colligeant ces fragments épars, que M. Schürer rappelle à la vie des cités mortes, autrefois si animées et si brillantes. La *Revue biblique* est souvent citée pour ses publications épigraphiques (2).

Contre ces étrangers, le judaïsme fermait sa barrière. M. Schürer montre bien que

(1) Par exemple pour les Pharisiens, II, p. 383.

(2) Je me permets d'insister en faveur d'une inscription phénicienne que j'ai publiée (*Rev. bib.*, 1892, p. 275-281). Il paraît que MM. Euting et Nœldeke la croient fausse. Pourquoi ne donnent-ils pas leurs raisons? Nous voyons en Palestine beaucoup de faux, nous ne sommes nullement enclins à une confiance exagérée. Ne serait-on pas devenu trop prudent à Berlin? Je demande qu'on reprenne la question. Nous avons nous-même fait des réserves sur l'Adrianée que M. Schürer reconnaît après la *RB.* pour un temple élevé par l'empereur Hadrien; nous avons suggéré que ce pourrait bien être une église du martyr Adrien de Césarée (1895, p. 241) et la découverte de l'*Élianée* de Mâdaba (1897, p. 648) confirmerait cette désignation.

si, à tout prendre, il a réussi à se préserver de la contagion du polythéisme, à vouloir élever trop haut sa haie douanière, à multiplier les occasions de se distinguer du gentil pour se préserver de son contact, le judaïsme se mettait aussi dans l'impossibilité de réagir sur le paganisme. Ce qu'il gagnait en se concentrant, il le perdait en force expansive. Toutes les parties de la constitution passent sous nos yeux : le sanhédrin, le sacerdoce, le culte, les fonctions diverses et les revenus. C'est une explication rapide dans un tableau bien ordonné de la législation du Pentateuque, conçu, il est vrai, d'après la critique grafienne, ce que nous ne pouvons accepter. Mais si l'on veut juger du progrès réel des études accomplies dans ces dernières années, il faut lire les pages concises mais pleines, consacrées aux Pharisiens et aux Sadducéens. Le dictionnaire biblique anglais de Smith, édition américaine de 1888, les définissait encore : un parti religieux ou une école... M. Schürer n'a pas de peine à montrer que ces deux partis ne ressemblaient guère aux sectes philosophiques de la Grèce. Tous deux sont admirablement décrits, les Pharisiens dans leur zèle pour l'accomplissement de la loi, les Sadducéens dans leurs répugnances de grands seigneurs à se soumettre à tant d'exigences. Il est cependant un point sur lequel l'auteur côtoie l'ambiguïté. Dans le chapitre « la vie sous la loi », on touche du doigt l'exagération pharisaïque et tout ce que les traditions avaient ajouté de dur et de pénible à une loi déjà stricte; on comprend le reproche du Sauveur : c'est la loi elle-même qui est compromise par ces superfétations. Mais, au début de l'étude, les Pharisiens sont les représentants classiques du judaïsme tel qu'il s'est développé après l'exil, ils sont seulement plus conséquents que les autres : et cela résulte de l'opinion grafienne qui fait de la loi une création du judaïsme. Il faut avouer que le caractère divin de la loi que le Seigneur a maintenu est singulièrement compromis si la loi aboutissait logiquement à de pareilles exagérations. Et alors on se demande s'il n'y avait plus dans Israël que des fanatiques ou des insouciants. Et c'est précisément une lacune que je regrette : dans le livre de Schürer il n'est pas question des braves gens, fidèles à la loi sans se séparer des autres. Il est vrai que les braves gens n'ont pas d'histoire... et pourtant ils sont un facteur important de l'histoire, et la vie de Jésus ne se comprendrait pas si la loi mosaïque, malgré ses imperfections, et jointe à l'admirable littérature prophétique et hagiographique, n'avait été propre à former des âmes qui soupirassent après un salut plus complet. La polémique du Sauveur contre les Pharisiens avait pour but de soustraire ces âmes à leur empire pour les conduire au salut qui n'était que le terme de l'ancienne alliance bien comprise; malheureusement dans la majorité elles se sont rangées dans le parti des violents, les chrétiens sortis de la nation ne furent qu'un petit reste choisi, mais ce petit reste était, d'après saint Paul, le véritable Israël.

Le troisième volume débute par une revue rapide des établissements juifs de la *Diaspora*. C'est peut-être la partie qui a le plus gagné à l'édition actuelle. C'est un digne pendant de la description des villes helléniques en Palestine. On s'explique ainsi la légende de Noé à Apamée, celle d'Hénoch aussi en Phrygie. Tout ce judaïsme extérieur ne s'occupait pas seulement d'affaires; on menait de front le prosélytisme religieux et le développement du commerce avec d'autant plus d'ardeur que le Dieu véritable étant le Dieu d'Israël, Israël avait sa part du bénéfice. L'auteur modifie au sujet des prosélytes une opinion antérieure. Il continue à distinguer (contre Bertholet) les prosélytes proprement dits des gens pieux, craignant Dieu. Les prosélytes sont les clients de la justice, גרי הצדק, mais le Talmud ne contiendrait pas l'expression de prosélytes de la porte, et celle équivalente de prosélyte domicilié גר תושב désignerait simplement l'étranger qu'Israël est bien obligé de supporter sur son territoire, mais

qui n'a fait aucune avance vers sa religion. Après la vie, la littérature; M. Schürer dresse le catalogue des écrits du judaïsme palestinien et du judaïsme helléniste, sans se dissimuler combien les limites sont imprécises. Si nous exceptons les livres canoniques, rien de plus mal connu que cette littérature si souvent voilée par la pseudépigraphie, artifice d'ailleurs innocent que l'auteur ne songe pas à lui reprocher, et dont il dit même ingénieusement que c'était le seul moyen de répandre l'enseignement prophétique à une époque où le prophétisme officiel n'existait plus. Plusieurs de ces ouvrages ont été récemment découverts, on ne sait que penser des autres; sur tous on trouvera la plus exacte bibliographie et les vues d'un critique habitué aux détours mystérieux de cet édifice oriental. Les livres canoniques que les protestants considèrent comme apocryphes sont passés en revue. Mais il faudrait pourtant bien s'entendre. Le canon protestant peut-il encore se soutenir, puisqu'on concède qu'il n'est que le canon des Pharisiens? Et si le canon hébraïque n'était pas formé au temps d'Esdras, ce qui est désormais certain, il s'ensuit bien que les catholiques ne sont pas recevables à soutenir l'authenticité de Daniel, du moins par cette raison que s'il avait été écrit après Esdras, on ne l'aurait pas reçu dans le Canon, mais les protestants pourront encore moins prétendre qu'ils ont des raisons de mettre dans le Canon Daniel et le Cantique et d'en rejeter l'Ecclésiastique... L'Église catholique a fait fi du canon juif pharisien : elle s'en est tenue à ce que lui avait légué l'antiquité chrétienne, elle peut prouver du moins que tous ses livres sacrés ont été reconnus comme tels dans la plupart des Églises... Sur quoi se fonde le canon protestant? sur le pharisaïsme postérieur à la ruine de Jérusalem! M. Schürer mentionne loyalement les textes, d'ailleurs recueillis par nos auteurs, qui peuvent faciliter notre tâche, et il semble avoir un sentiment assez juste de la situation lorsqu'il écrit (1) : « La limitation du canon biblique chrétien au contenu du canon hébraïque n'était justement presque toujours qu'une théorie dans l'Église ancienne et du moyen âge, et n'est devenue pratique que dans l'Église protestante. » Encore la théorie n'était pas générale, c'était plutôt une opinion née de la réflexion et de l'étude que de l'usage, et l'usage chrétien ne doit-il pas l'emporter ici sur une conception reconnue erronée, sur l'existence du Canon d'Esdras et de la grande synagogue, imposée par les Juifs à la crédulité de quelques docteurs chrétiens?

N'oublions pas toutefois que notre volume n'est point un ouvrage de controverse. Il se termine par la revue d'autres pseudépigraphes, qui témoignent, il faut bien l'avouer, d'une simplicité de cœur plus problématique. Ce sont les exhortations au bien, mêlées aux éloges les plus sentis de la nation juive, que les Juifs ont composés sous le nom d'illustres auteurs païens. On sait dans quel désarroi cette littérature de mauvais aloi a jeté quelques Pères et de nombreux écrivains ecclésiastiques. Ici tout est à noter : l'ouvrage de Schürer est vraiment le manuel classique d'une littérature qui ne l'est pas. Nous avons loué cet ouvrage avec plaisir, parce qu'il nous a semblé reconnaître dans l'auteur un désir impartial de citer avec reconnaissance les auteurs catholiques qui ont pu contribuer à son œuvre.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

I. — **Excavations at Jerusalem** 1894-1897, by Fr. J. Bliss Ph. D., *plans and illustrations* by Arch. Dickie; London 1898, in-8° xvi-374 p. av. environ 80 grav. ou planch. chromolithogr.

(1) III, p. 161.

II. — **Les Maspeh**, *Étude de géogr. exégétique touchant les différ. localités de ce nom*, par M. l'abbé Raboisson, in-4° av. 4 cartes et 7 héliogr. Paris, Didot, 1897.

III. — **Bädeker's Palästina und Syrien** von Lic. D. Em. Benzinger, in-16 cxviii-462 p., av. 19 cartes, 48 plans et un panorama de Jérusalem, 4e éd. Leipzig 1897, et 3e éd. anglaise 1898 avec 20 cartes, 48 plans, etc.

IV. — **Spruner-Sieglin**, *Hand Atlas zur Gesch. des Altertums*... I *Abteil.* : Atlas Antiquus, 34 *kolor. karten, Uebersichtsblätter*, 94 *histor. karten und* 73 *Nebenkarten* : Gotha, J. Perthes.

I. — Sous le titre nullement prétentieux *Excavations at Jerusalem* M. le Dr Bliss a groupé les résultats de sa longue et fructueuse campagne de fouilles au nom du *Palestine Exploration Fund*. L'ouvrage prend un rang très honorable à côté du *Survey* et sera bien accueilli de tous ceux que préoccupe le problème de la topographie de la Ville Sainte. Après avoir rappelé que sa tâche principale a été de déterminer « le tracé du mur méridional de Jérusalem aux diverses périodes » (p. xv), il donne « une description soigneuse des vestiges » relevés, renvoyant à la fin du volume « leur discussion chronologique » et « l'histoire de l'expédition » (p. xvi). On ne pouvait souhaiter un ordre plus satisfaisant, et il n'y est fait exception que pour les découvertes secondaires, complètes en elles-mêmes, qui sont exposées et discutées au fur et à mesure qu'elles se rencontrent dans la recherche progressive du mur.

Suivre le savant explorateur dans l'exposé systématique de ses travaux serait refaire la somme de ce qu'on a pu — grâce à son amabilité — lire dans les chroniques de la *Revue* depuis octobre 1894 (1); nous nous contenterons d'en relever la conclusion principale. Dès le début des fouilles on s'est appliqué, parfois sans aucune modération et presque au nom de leur auteur, à les donner comme la condamnation péremptoire de la théorie *incroyante* du Sion-Ophel, et la démonstration du Sion jébuséen et davidique sur la haute colline du Cénacle ; la logique de la pioche et du compas, contre laquelle nul ne réclame, apportait, disait-on, une confirmation victorieuse à la tradition [topographique (!)]. En ce temps-là l'ingénieur se taisait. Or voici que de par cette même logique sa conclusion à lui est devenue tout autre. Non content de faire siennne l'opinion naguère exprimée par Sir Ch. Wilson, en déclarant qu'il lui paraît « plus probable que la cité des Jébuséens était restreinte à la colline orientale » (p. 288), il affirme que « quelle qu'ait pu être l'extension de la ville jébuséenne, la Cité de David fut évidemment sur la colline orientale. Ce fut la forteresse de Sion... » (p. 289) (2). Que cette conviction n'ait pas été chez lui le résultat d'une confiance aveugle dans une exégèse pour qui rien n'est respectable, c'est ce qu'on peut voir dans l'intéressant récit intitulé *An exciting Excavation*, p. 354-5. Il s'agit là des travaux considérables provoqués par la tour isolée et le système de chambres rencontrées au sud-est du Cénacle dans des conditions capables de faire songer aux « sépulcres de David » ; car bien qu'incliné dès lors vers l'opinion qu'il a depuis adoptée relativement à la cité de David, M. Bliss confesse avoir toujours eu en pensée que « la théorie plus orthodoxe (?) qui la place sur la colline occidentale pouvait bien être correcte » ; d'où l'émotion et

(1) Cf. surtout *RB.* V, 1896, p. 241 ss. et plan ; VI, 1897, p. 299 ss. ; VII, 1898, p. 125 s.

(2) Ailleurs il complète encore sa pensée : « Though... Jerusalem in later times spread far beyond these limits (*sud-est de la colline orientale*), the name « City of David » still clung to the spot, gradually including the whole eastern hill, but never referring to the western. Zion, which in early passages is equivalent to the « City of David »... in Christian times was transferred to the southern part of the western hill » (pp. 296-7).

« le désappointement... proportionnellement vif ». Si donc son affirmation désintéressée est si catégorique au sujet de Sion et de la cité de David, c'est sans doute que les arguments inductifs tirés de la tradition biblique établissant le site en question sur la colline au sud du Temple, lui ont paru d'une logique concluante, en harmonie avec celle de ses découvertes. Cette harmonie sera facilement constatée si on veut bien rapprocher la théorie proposée avant les fouilles de ce qui a été mis à jour précisément aux endroits désignés. Il sera même plus facile de le faire aujourd'hui que dans le cours des travaux où le progrès quotidien des découvertes et le bruit de la discussion pouvaient faire modifier trop hâtivement des positions que les découvertes ultérieures devaient confirmer. On conviendra que l'accord tel qu'il vient d'être relevé par un technicien et un archéologue entre les monuments et l'affirmation documentaire, constituait pour la méthode topographique adoptée une justification digne d'être signalée.

Le Dr Bliss a su donner à son ouvrage un attrait qui dissimule heureusement l'aridité technique du sujet. Rien n'a été épargné pour que le lecteur puisse suivre avec facilité la marche des travaux et se rendre compte par lui-même des moindres détails observés. Une véritable profusion de plans, dessins, planches et d'élégantes chromolithographies, met sous les yeux la situation des monuments, leur nature et leur aspect. Un texte clair, sobre et précis, encadre ces illustrations dues au talent de M. A.-C. Dickie, dont les notes architecturales sont aussi d'un remarquable intérêt. Il serait difficile de formuler contre la première et la principale partie de l'étude une critique sérieuse. Les chapitres d'archéologie historique fourniraient matière à plus d'une observation s'ils s'offraient comme une étude personnelle et définitive, et non comme un simple aperçu destiné à éclairer les conclusions des fouilles. La prise de la « Ville basse » des Jébuséens par Josué, Jug. **1**, 8 (p. 286), n'éclaircit guère l'opposition qui existe entre ce passage et 2 Sam. **6**, 5 ss. L'Acra des Syriens n'est située « au nord du Temple » (p. 299) ni par Josèphe, *Ant.* XII, **5**, 4 ou ailleurs, ni par le liv. des Macch. S'appuyer sur Fl. Jos., *Ant.* XIII, **6**, 7 (6) pour admettre que le rocher de l'Acra ruinée fut rasé par Simon (p. 300), c'est opposer une prétendue tradition juive que représenterait Josèphe à la tradition biblique de 1 Macch. **14**, 37 où Simon répare et fortifie cette même Acra. Dater une des enceintes méridionales de la « période des rois de Juda » ou des « derniers rois de Juda » manque un peu de précision. Après les constructions des premiers monarques la Bible ne signale plus guère de travaux de fortification au sud de Jérusalem jusqu'à Ézéchias. Et à propos des travaux d'Ézéchias je vois avec plaisir que M. Bliss admet (326-7), l'hypothèse de la *RB*, 1896, p. 246, sur l'antériorité du mur à l'occident de la piscine de Siloé, à cause de Is. **22**, 11. Assurément, il reste encore place à l'étude et aux recherches; M. B. le déclare lui-même avec une modestie égale à son savoir et à la courtoisie avec laquelle il faisait naguère l'honneur de ses puits et de ses tunnels. Mais les *Excavations* versent au débat une somme d'informations scientifiques très précieuses qui acquerront à MM. Bliss et Dickie la gratitude des topographes.

II. — En juillet 1894, M. l'abbé Heydet identifiait Maspha avec *el-Birch*. M. Raboisson, en rendant hommage à ses travaux, déclara la conclusion illogique et entreprit de la réfuter. Sa thèse présente à la fois l'exposé d'une méthode topographique et l'application au cas de Maspha. La méthode se résume ainsi : toute solution de problème chorographique requiert la coïncidence de deux éléments en un même point; l'homophonie des noms — avec ses variantes — et l'homotopologie, c'est-à-dire, je crois, la vérification des données documentaires relatives à la localisation. Du concours des deux résulte la certitude; un seul « laisse le problème d'identifica-

tion indéterminé et insoluble » (p. 3). Voilà qui mettrait mal à l'aise, si on était moins coulant que l'auteur pour trouver des homophonies; mais toute loi appelle une interprétation. On reconnaîtra d'ailleurs qu'elle l'a bien servi pour l'identification de Maspha = *Tell Nasbeh,* entre *er-Râm* et *el-Bîreh,* à quelques kilomètres au sud de cette dernière localité. *Nasbeh,* avec les modifications régulières dans le passage de l'hébreu à l'arabe, répond exactement à *Maspha,* et l'examen des détails bibliques situant Maspha conduit avec précision à ce même *Tell,* qui a dès lors tous les droits au titre biblique. Au mois de février 1897, M. R. a vérifié sur place l'identification scientifiquement établie en 1894; l'observation des lieux, en rectifiant tel détail descriptif, a donné à la thèse une nouvelle vigueur démonstrative. De belles photographies héliogravées donnent au lecteur l'idée exacte du site. Une seule vue aurait pu encore trouver place : celle du N.-O. d'où Tell Nasbeh offre son aspect le plus saisissant. Le nom de la source reçoit une étymologie qui étonnera : « Aïn Jeddy est un terme qui pour la signification est l'équivalent de notre *Neufont*, fontaine nouvelle »! (p. 17); je ne vois pas non plus comment la prononciation *Jéhovah,* pour le tétragrammaton יהוה, peut être déclarée ainsi connue « pendant plus de vingt siècles » (p. 9). Nous sommes donc obligés de faire les plus expresses réserves sur les rapprochements linguistiques de l'auteur.

III. — On sait le caractère et la méthode du *Guide* édité par la librairie K. Bœdeker : plusieurs éditions en allemand, français et anglais, disent assez l'accueil favorable fait à ce manuel, accueil justifié par la multitude et la variété des informations, le nombre et la valeur des cartes et plans, l'élégance et la commodité du volume.

La revision est due cette fois encore à M. le Dr E. Benzinger, qui a visité pour une bonne partie la contrée décrite et déclare avoir utilisé pour le reste les plus récentes explorations et les dernières découvertes. Les cartes sont empruntées à MM. Fischer et Guthe pour la Palestine proprement dite, et ne laissent rien à désirer au point de vue de l'exécution. Les autres sont dressées par Kiepert; plusieurs reproduites de la *Mission de Phénicie* de Renan. Celle des environs immédiats de Jérusalem a été complètement renouvelée ainsi que le plan de ʿAmmân. Nouveaux aussi les plans de Bethléem, Ḥaïfâ et Mâdaba. L'édition anglaise compte de plus une carte de la Pérée, mais sa carte de Palestine dessinée par Kiepert, quoique d'une lecture plus claire en apparence, est moins soignée et moins correcte. En présentant la 2e édition française, la *RB.* (II, 1893, p. 635-6) adressait aux éditeurs un certain nombre de remarques dont il n'a été tenu compte qu'en partie dans l'édition allemande nouvelle, mais qui ont été toutes admises par l'anglaise. Sans prétendre donner un *Supplément* ou inventorier tout ce qui peut être encore matière à discussion, j'enregistrerai quelques observations de lecture. Elles atteignent à la fois la 4e édit. allemande et la 3e édit. anglaise, dont les références sont indiquées entre parenthèses.

LXVIII. Est-on sûr que c'est le « faible roi de Jérusalem » Guy de Lusignan et non Renaud de Châtillon qui rompit la trêve et provoqua le désastre de Ḥaṭṭin ?

LXXXII. Les évêques grecs de Kérak et Pétra n'habitent pas comme on le dit « dans leurs diocèses », mais à Jérusalem.

LXXXIII. Il est inexact de dire que « les Maronites sont intellectuellement et moralement peu développés »; et ils ont de bonnes raisons de ne pas sympathiser beaucoup avec les Druses, leurs voisins.

CXI. Qui a signalé des *dolmens* au Sinaï ?

CXV. L'œuvre architecturale des Croisés n'est pas justement appréciée; on leur reproche une gauche utilisation de matériaux anciens et dans quelques

forteresses on déclare avoir « peine à distinguer si elles ont été bâties par les Sarrasins ou les Croisés ». Les églises sont classées et décrites d'une manière discutable. Ailleurs (cf. p. LXIX), on insistera sur les monuments de Bîbars sans observer qu'en maint endroit il n'a eu que son nom à graver.

CXVI. Aucune publication française n'est mentionnée parmi les Revues palestinologiques.

P. (10) 13. Les voyageurs manqueront invariablement les trains de Jaffa-Jérusalem en suivant l'horaire du *Guide*. — A Lydda, trop sommairement décrit, on pourrait visiter plus que la seule église de Saint-Georges : le pont de Bîbars, par exemple.

(12) 14. *La Tradition* qui fait de Ramleh l'Arimathie de Mt. **27**, 59 n'est pas toute *la* Tradition. Cf. P. Lagrange, *L'Université Cathol.*, 1891, n° 2, p. 172 ss.

(13) 15. A la citerne dite *de Sainte-Hélène*, à Ramleh, ni le nom arabe, bien plus usuel, *Bîr el-ʿAneiziyeh*, ni surtout la grande inscription en arabe karmatique ne sont connus.

16. Puisqu'on mentionne les « fragments d'inscriptions » de Gézer, omis par l'édition anglaise, il eût pu être digne d'intérêt de dire en quoi ils consistent. Si on veut que la plaine *el-Bukeiʿa* soit « vraisemblablement la vallée des Rephaim », il ne faut pas rappeler que c'est la « frontière entre Juda et Benjamin », Jos. **15**, 8.

18. L'église d'*Abou Ghôch*, dont la ruine est imminente, ne peut plus se dire « bien conservée ».

(17) 19. *El-Medych*, — édition anglaise : *El-Mejch*, je ne sais pourquoi, — n'est pas au N.-E., mais à l'E.-E.-S. de Lydda. Son identité avec Modin n'est pas suffisamment appréciée en la mettant sur le même rang que *Sôbâ* = Modin.

(19) 21. Les renseignements généraux sur Jérusalem sont loin d'être à jour, pour le cours de 1898. Le personnel des consulats, celui des divers services, l'état des hôtels, etc., sont inexactement donnés.

34. Le chiffre de 60,000 habitants pour Jérusalem devra être augmenté.

37. Dans la bibliographie relative à Jérusalem, rien de français.

(47) 49. Quels auteurs arabes racontent qu'Omar aurait trouvé une église de « Sainte-Marie » près de la *Sachra?* Ce n'est pas cette église *transformée en mosquée* qui fut nommée *el-Aqṣâ*.

51. La « mosquée d'Omar proprement dite » n'est pas à l'angle S.-E. du ḥarâm, mais dans la région du Saint-Sépulcre.

(50) 52. Le curieux chapiteau de la colonne monolithe (?) de la Porte Double est déclaré « byzantin » tout court. Les architectes de la *Mission de Phénicie* (p. 797-8) disaient cela autrement.

61. Déclarer qu'il faut attendre des « fouilles complètes » pour traiter avec compétence la question du Saint-Sépulcre paraîtra singulier. On conçoit que le *Guide* renvoie aux traités spéciaux l'exposé de la controverse sur l'authenticité, mais une étude des arguments de la thèse traditionnelle lui eût épargné de la remettre en question sur la simple fantaisie anglaise démodée du tombeau de Gordon.

66. Manque absolu de précision dans le détail des transformations du Sépulcre de N.-S.

70. Golgotha pourrait n'être pas un « rocher naturel » ! Cf. p. (59) 60. Le

contraire paraît cependant prouvé par l'histoire et les observations topographiques.

71. La fente du rocher au Calvaire a certes plus de $0^{m},20$ de profondeur, et ce qu'on peut voir n'est pas le rocher, mais une dalle de revêtement en *malaki* rouge.

76. La porte orientale de la ville est nommée *Bâb el-Asbâṭ* par les indigènes, *Bâb Sitti Mariam* par les chrétiens : et voilà pourquoi *on* la nomme toujours « Stephansthor » !

(75) 77. Les « Frères de la Mission algérienne » ne sont autres que les Pères Blancs qui sont mentionnés ailleurs. La piscine qu'ils ont découverte est plus que la « Béthesda du moyen âge ». — Est-*on* sûr que la chapelle de la Flagellation n'a pas de précédent antique?

88. La grotte dite de l'Agonie, qui appartient aux PP. Franciscains, n'est pas possédée par « diverses confessions ».

92. La démonstration savamment établie par le R. P. L. Cré, des PP. Blancs (*Le sanctuaire et la crypte du Credo*, Paris, 1897), aurait pu prouver au *Guide* que la tradition de l'église du Credo ne date pas du quatorzième siècle. — Le panorama de Jérusalem est quelque peu à l'antique, surtout dans la partie septentrionale.

94. Puisqu'*on* mentionne les graffites grecs de la nécropole dite *Tombeau des Prophètes*, pourquoi pas les araméens?

97. Si les touristes sont intéressés en apprenant que la léproserie de Siloé est établie par le gouvernement turc, ils le seraient peut-être aussi de savoir que les Sœurs de Saint-Vincent de Paul y prodiguent leur dévoûment.

105. Puisque les auteurs de certaines découvertes intéressantes sont cités quand ils sont allemands, pourquoi jamais quand ils sont français, comme à l'occasion du *keroub* des cavernes royales, qui d'ailleurs n'est plus sur la paroi, mais au Louvre?

106. La basilique d'Eudocie à Saint-Étienne, au nord de la ville. La petite église de l'atrium reprend le rang qui lui convient. Sur le moment où la tradition de l'église de Sion est née, la *RB.* III, 1894, p. 454 ss. eût été consultée avec profit. — Les voûtes sans intérêt décrites au nord de la basilique n'existent plus depuis 1896.

112. A supposer que Καρεμ des LXX, Jos. **15**, 60 (*lisez* 59), égale *'Aîn Kârim*, ce dernier a cependant plus de droits au titre biblique de Lc. **1**, 39 que *Juṭṭa* (*lisez* Jaṭṭa).

113. A l'église de Saint-Jean-Baptiste est-il évident que les premières constructions sont des Croisés? Il aurait fallu au moins mentionner les tombeaux avec mosaïque et inscription qui sont à l'entrée. — Le couvent et l'église de la Visitation sont aux PP. Franciscains, non aux Russes, dont les possessions les entourent de tous côtés.

114. L'identité de Neby Samwîl avec Mizpa de Benjamin n'est plus « très vraisemblable ».

115. *Qubêbé* est dit Emmaüs de saint Luc **24**, 30 à cause de la leçon des 60 stades; mais il n'y a point de « couvent de Trappistes allemands avec une église neuve » à Qubêbé, et *on* a dû faire confusion avec le couvent des PP. Trappistes français de *Lâṭrun* près de *'Amwâs* (Emmaüs des Macch., page 17).

116. En signalant la patrie de Jérémie à Abou Ghôch, c'était le cas d'employer l'expression rare « *une* tradition » au lieu de « *la* tradition ».

119. Pour avoir des renseignements sur la nécropole et les inscriptions découvertes près des *Citernes de David*, à Bethléem, il faudra encore lire (en français) **R***b.* IV, 1895, p. 439-444 et p. 625-6.

120. Les Frères des Écoles chrétiennes sont nommés indûment les « Frères de la Mission algérienne » à Bethléem. L'erreur avait déjà été relevée, à propos du plan de Palmer, par la *RB.* en 1895, p. 302.

137-8. A Beit Djibrîn la forteresse et l'église des Croisés, qui ne sont pas citées dans l'édition allemande, sont convenablement décrites dans l'anglaise.

163-9. Dans toute la description de *Djérach* (= Gerasa) il n'y a pas un mot des nombreuses et intéressantes inscriptions.

173. Parler des « inscriptions en caractères hébreux archaïques » à ʿArâq el-Emir sans rien ajouter à leur sujet, c'est laisser croire qu'elles sont nombreuses ou considérables.

174. Le missionnaire latin de Mâdaba est appelé le P. Biever par habitude, sans préjudice pour la page 283 où il est directeur de l'hospice de ʿAïn Ṭabgha au nord de Tibériade. Dans l'édition anglaise le missionnaire de Mâdaba n'est pas nommé, mais la description de Mâdaba est encore fort incomplète. On aurait pu signaler les découvertes de 1897.

(194) 192. Le plan de Qanawât d'après Porter manque d'une échelle qui permette de préciser la lecture. La même lacune est à signaler p. 189 pour le plan de Bosra, p. 222 les mines de Maghâra, p. 360 (371) Baʿalbeck, p. 367 (379) la région des Cèdres, p. 424 (436) Qalaʿat Semaʿan, et si ce dernier, sans nom d'auteur, n'est autre — comme on doit le croire — que celui dressé par M. de Vogüé (*Syr. Centrale...* planche 139), *on* aurait pu en avertir le lecteur, tout au moins l'y renvoyer pour la comparaison.

(195) 193. A Siʿa on attendrait la mention des travaux de MM. Waddington et de Vogüé.

(199) 197. Le « puits oriental » de Bersabée a de l'eau comme les deux autres.

(203) 200. Les « mosaïques sur les parois » de la chapelle ruinée à Masada ne sont que de grossiers dessins en tessons.

202 ss. Pétra est passablement défectueux. Rien n'est connu des explorations, de 1896 et 1897 : les anciennes sont même peu mises à profit. Les inscriptions ne sont pas soupçonnées et l'histoire est moins bien esquissée qu'à l'ordinaire. — P. 206 (208), ce n'est pas le *tombeau à trois ordres* superposés dont les salles « *ont dû* être appropriées au culte chrétien », mais son voisin le *tombeau à urne;* et l'hypothèse n'a pas de raison d'être, puisque l'inscription peinte à l'intérieur atteste le fait. Cf. Palmer, *Quart. Stat.* 1871, p. 54. — On insiste trop aussi sur le style décadent des monuments qui paraissent sous la même rubrique dans l'édition allemande et sont insuffisamment classés dans l'anglaise.

(210) 207. La tradition du Mont Hor près de Pétra, quoique remontant jusqu'à Fl. Josèphe, est fort douteuse.

(210) 208. Puisqu'on donne la limite nord du Djebâl, pourquoi pas aussi sa limite sud, à la hauteur de Ḏâna? — Les « beaux chênes » n'existaient ni en novembre 1896 ni en octobre 1897 sur les pentes arides de l'*ou. Nédjel.* L'édition anglaise (211) parle de cyprès sans qu'on voie bien où elle les place.

(218) 215. Ni en 1892 ni en 1896 il n'y avait de l'eau à *'Aïn-Ḥawâra*. Toute la description du Sinaï est la partie la moins soignée du Guide : les noms sont moins sûrs, les indications moins variées et moins précises, quelques-unes sont des *clichés* vieillis. L'édition anglaise en a pourtant rajeuni quelques-uns.

223. Quelle que soit la difficulté du problème relatif à l'authenticité du Sinaï, on ne le résout point avec une bévue monastique; le pèlerinage de sainte Sylvie prouve surabondamment que la tradition chrétienne primitive assignait le Dj. Mousa et non le Serbal.

(238) 234. La « petite chapelle » du Dj. Mousa avait droit à plus de détails. Cf. *RB.* VI, 1897, p. 118 ss.

(252) 245. La description du *puits de la Samaritaine* est un peu vieillie; on ne descend plus par la voûte dans la crypte. Cf. *RB.* II, 1893, p. 242 ss. et IV, 1895, p. 619 ss.

(255) 247. Il n'y a pas d'église franciscaine à Naplouse.

257. A Ḥaifâ les renseignements généraux ne sont pas à jour. M. Robin — et non M. *Roncevalle* (?) — est vice-consul — et non consul — de France.

Ceux à qui le Guide Bœdeker n'est connu que par les anathèmes immodérés de certaines personnes remarqueront avec complaisance le nombre de critiques que j'ai cru pouvoir présenter à son sujet. Ceux qui ont la pratique de cet excellent manuel ne seront point surpris de ces observations de menu détail qui laissent intacte sa valeur actuellement hors de pair; et je sais que nul ne les accueillera avec plus d'obligeance que le savant rédacteur et les éditeurs de cet élégant et très précieux ouvrage.

IV. — L'*Atlas Antiquus* de Spruner-Menke, qui a rendu de si excellents services, n'était plus au courant des connaissances modernes. M. le Dr W. Sieglin, bibliothécaire à l'Université de Leipzig, a consacré à le remettre à jour de longues années d'un laborieux travail, accompli sur des bases strictement scientifiques, d'après les documents historiques, épigraphiques, numismatiques et archéologiques. C'est presque une création nouvelle, car si le plan reste le même, la forme est complètement rajeunie. Les cartes générales sont à plus grande échelle, plus nombreuses et plus claires; et les cartes historiques, quoique dessinées dans des proportions moindres, ont cependant aussi pour la clarté et le détail la perfection désirable. Parmi les cartes du monde ancien celle de Peutinger, précieuse et peu accessible, a été reproduite, et malgré son extrême réduction elle ne laissera pas d'être fort utile. L'Égypte, la Syrie, la haute Asie et l'Empire romain font le sujet des plus remarquables et des plus érudites feuilles, celles surtout qui offrent le plus d'intérêt pour les exégètes. Des plans topographiques de villes fameuses, de champs de batailles, etc., empruntés généralement aux meilleurs ouvrages modernes, complètent les informations. En face d'une pareille tâche qui suppose l'utilisation d'une bibliographie contemporaine presque infinie, comment s'étonner que M. Sieglin suive encore, ici ou là, des opinions vieillies? On aurait pu souhaiter toutefois qu'il exposât dans quelques pages d'introduction la méthode adoptée dans la critique de ses documents. Avec plus de sévérité ou de précaution dans le choix de ses sources il eût évité de présenter comme douteux des points considérés comme désormais acquis, ou comme certains d'autres points qui se dérobent encore aux recherches. C'est ainsi — pour choisir au hasard quelques exemples seulement dans les cartes de Palestine, nos 4 et 5 — qu'à Nicopolis *'Amwâs*, l'Emmaüs des Maccb., n'avait pas à être doté d'un point d'interrogation. Mieux eût valu le placer à la suite d'identifications telles que Gath (vers *Tell eṣ-Ṣâfieh* (Rama-

thaïm Sophim (*Sôbâ*), Mizpa (*Nêby Samwil*), Emmaüs (*kh. Mizeh*). Ailleurs on ne voit pas du tout quels peuvent bien être les motifs de localisations telles que Dium très près de *Djérasch* au N.-O., ou Corea au S.-O. de *Seiloun* et d'autres encore. Pour le cas de Gamala placée à l'orient du *Djôlân* sur la rive gauche du *Ruqqâd*, la théorie de Furrer paraît avoir été la seule connue ou prise en considération.

Mais si on peut adresser à l'auteur quelques observations de détail, il ne faut pas moins lui savoir gré d'avoir si heureusement condensé la masse énorme d'informations contenues dans son *Atlas*. Surtout il faut savoir gré à l'éditeur, qui, en se chargeant de l'exécution très ardue d'un tel ouvrage, a su lui garantir un mérite artistique réel et une remarquable modicité de prix, — deux qualités aussi estimables que peu fréquemment unies.

Fr. H. Vincent.

Jérusalem.

BULLETIN

Travaux français. — M. de Morgan, délégué diplomatique en Perse, a donné dans un premier rapport un « compte rendu sommaire » de ses travaux archéologiques à Suze durant la campagne entreprise en 1897-98. La mission de M. Dieulafoy en 1884 avait déjà fait sur ce même terrain des découvertes splendides en limitant ses travaux sur le tertre susien à l'étage des rois achéménides. Prenant son point de départ dans ce même étage, la nouvelle Mission a pénétré plus profondément dans le sol et atteint à 23 mètres du sommet les couches élamites ou *anzanites,* où abondent des monuments d'autant plus propres à exciter l'intérêt et à piquer la curiosité que nous connaissions mal jusqu'ici l'antique civilisation de l'Élam, berceau possible des civilisations assyrienne et babylonienne. Ces monuments consistent en poteries, sculptures, constructions et textes. Ces derniers, dont le déchiffrement est confié au P. Scheil attaché à la Mission, ont parfois une teneur peu commune; certain obélisque de granit ne compte pas moins de 75 bandes de texte, soit 1,500 lignes d'écriture. Le rapport déclare ces textes très archaïques, mais ne dit rien de plus de leur langue, et sur ce point comme sur les autres on ne peut qu'attendre avec la plus légitime impatience des détails ultérieurs. Un fait pourtant est à relever dès maintenant et il a été mis en lumière par M. de Morgan : c'est la découverte, dans les couches les plus profondes, de débris céramiques accusant un art plus développé et plus parfait que dans les niveaux plus élevés. Quelque chose d'analogue avait déjà été observé en Égypte, et la théorie de l'évolution artistique toujours ascendante, si intimement liée à l'évolution historique, devra désormais prendre ces faits en considération.

Notre collaborateur dom Parisot a publié dans le *Journal asiatique* les résultats de la mission scientifique que lui a confiée le Gouvernement français pour étudier le dialecte syriaque de *Ma'lula* (1). On sait que ce village avec deux autres ses voisins est le seul endroit de la Syrie où l'on parle encore syriaque. Dom Parisot attribue ce fait à la situation écartée de ce groupe à l'extrémité de l'Antiliban, au nord de Damas et à l'est de Ba'albeck. Il rapporte aussi, sans l'adopter, une opinion traditionnelle qu'il a relevée sur place et qui ferait venir les Ma'luliens du pays de Sandjar, après l'islamisme. Ce dialecte lui paraît, comme à Mgr David, tenir le milieu entre les dialectes syriaques palestiniens et ceux de l'Orient. On ne voit pas pourquoi les ouvrages du professeur Dalman sur l'araméen de Palestine ne sont pas cités dans la bibliographie de cette monographie distinguée.

— Le R. P. de Hummelauer a publié, dans le courant de l'année 1898, une série d'articles sur l'Hexaméron. Son étude, parue d'abord dans la revue allemande *Biblische studien*, a été traduite en français par les soins de M. l'abbé Eck, et éditée en un volume (2). L'ouvrage comprend trois chapitres : explication du texte, exposé des systèmes, interprétation et critique du texte. C'est dans cette dernière partie

(1) Le dialecte de Ma'lula, grammaire, vocabulaire et textes. tirage à part de 206 pp.
(2) *Le Récit de la Création.* Paris, Lethielleux.

du livre que l'auteur propose et défend son propre système. Il va sans dire que ce système diffère de tous ceux qui ont été émis auparavant. En voici le résumé : le récit de la création contenu dans le premier chapitre de la Genèse est historique. Mais l'homme n'a pas pu assister à la création du monde, puisqu'il est créé lui-même après tous les autres êtres, le sixième jour. D'où il suit que le récit génésiaque ne peut avoir d'autre fondement « qu'un témoignage divin, c'est-à-dire une révélation divine ». (Page 231.) La question est de savoir si cette révélation a eu lieu « par un récit fait de vive voix ou par une vision représentant la création ». Les deux hypothèses, en soi, sont également légitimes : le P. de Hummelauer adopte la seconde. La précision des détails et le coloris du tableau prouvent en effet que la création est connue non par ouï-dire, mais par une constatation directe; dans la Genèse, l'origine du monde est racontée *de visu*. C'est donc à juste titre que le P. de H. donne à son système le nom de *théorie visionnaire*. On serait tenté de croire que c'est le rédacteur de la Genèse, c'est-à-dire, dans l'opinion du P. de H., Moïse, qui a été favorisé de cette vision. Eh bien, non; c'est à notre premier père, Adam, qu'il faut l'attribuer. Voici comment les choses ont dû se passer : « Adam, créé à l'état extatique, a vu dans une vision la création du monde depuis son commencement jusqu'au milieu du sixième jour, et ne s'est éveillé à la réalité qu'au moment où, dans la vision, Dieu inspire le souffle divin au corps qu'il avait formé de ses mains... Adam a donc passé en vision cinq jours et demi, allant d'un matin à l'autre : dans l'après-midi du sixième jour, il a passé de la vision à la réalité, de sorte qu'il a dû considérer le soir du sixième jour comme la clôture naturelle du jour qui avait commencé par la création des animaux terrestres. » (P. 266-267.) Nous devons faire grâce au lecteur de certains détails, pour nous en tenir au point fondamental, qui est celui-ci : Adam est créé à l'état de vision et ne sort de son rêve qu'en se *voyant créer*.

Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de discuter cette singulière opinion au point de vue exégétique. Rappelons que plusieurs critiques n'y ont vu qu'un tissu de complications arbitraires. Mais la plupart des systèmes inventés jusqu'à ce jour pour expliquer l'œuvre de la création sont arbitraires et compliqués. Ce qui pourra sembler particulièrement choquant, c'est la portée philosophique de cette théorie. La succession d'états psychologiques que suppose le réveil du premier homme, décrit par le P. de H. dans le passage cité plus haut, paraît inexplicable. Adam passe de l'intuition de phénomènes imaginaires à la perception de la réalité objective, et il ne s'aperçoit pas du changement, car il additionne le temps imaginaire de la création, cinq jours et demi, avec le temps réel, un jour et demi, de manière à obtenir une première semaine de sept jours. Mais alors, en quoi consiste ce prétendu réveil? Pour nous, le passage de l'état de rêve à l'état de veille consiste en un changement dans la série d'états de conscience. Pour Adam, ce changement n'a pas lieu, puisque Adam n'en a pas conscience. La théorie du P. de H. repose sur un fondement philosophique bien fragile et implique une contradiction. Elle suppose dans le premier homme *deux séries successives d'états de conscience*, la *connaissance* de chacune des deux séries et l'*inconscience* de la transition. Or c'est là un phénomène difficile à concevoir.

Le P. de H. prétend substituer sa théorie *visionnaire* au système allégorique qui, comme on sait, a aujourd'hui la faveur de la plupart des savants. Il revient à plusieurs reprises sur cette idée que l'allégorie doit être reconnaissable comme telle. Or, ajoute-t-il, dans le premier chapitre de la Genèse rien ne nous fait soupçonner l'intention allégorique de l'écrivain. Nous avons donc affaire à un récit historique. On peut répondre *ad hominem* que rien ne nous fait soupçonner non plus que le cadre dans

lequel la création nous y est présentée est imaginaire. Si l'œuvre des six jours répond, comme le veut le P. de H., à une série de visions, l'écrivain sacré aurait dû, semble-t-il, nous en avertir. Pour avoir négligé de le faire, il a induit en erreur tous les interprètes qui ont vu, dans sa narration, l'expression pure et simple de la réalité.

Signalons dans la *Revue d'Histoire et Littérature religieuses* (nov. déc. 1898) les notes critiques de M. Loisy, touchant le passage difficile de la prophétie d'Oséc IX, 10-13. En comparant, d'après les LXX, IX, 13 avec V, 2, l'auteur fait observer que, dans ce dernier endroit, le traducteur grec rend par θήρα le mot hébreu השטים et conclut qu'il a dû en être de même au v. 13 du chap. IX. En conséquence, il propose, pour le premier membre de ce verset, la restitution suivante : אפרים כאשר הציב אל השטים בניו et traduit : « De même qu'Éphraïm a *exposé* ses fils à *Sittim*, etc. »

Dans la même revue, le même auteur, après avoir étudié le prologue du quatrième évangile et le témoignage de Jean-Baptiste, donne l'interprétation des *Noces de Cana*. Jo. II, 1-12 (janv. fév. 1899). Tout en reconnaissant la réalité historique du miracle, il fait une large part à l'allégorie, suivant en cela M. Holtzmann. La partie la plus remarquable de ce nouveau travail se trouve, selon nous, dans l'explication de la réponse que fait Jésus à sa mère : « Qu'y a-t-il entre toi et moi, femme? Mon heure n'est pas encore venue. » En quelques lignes, M. Loisy précise la portée de ces paroles : « C'est le Christ de saint Jean qui parle et qui se déclare indépendant de toute influence humaine, si respectable qu'elle soit au point de vue naturel. Sa mère ne lui est rien dans l'accomplissement de sa mission divine. L'opposition n'est pas, comme l'ont dit saint Augustin et plusieurs autres Pères, entre la divinité du Christ et la nature humaine qui lui est commune avec sa mère, mais entre Celui que le Père envoie et la « femme » qui lui a donné le jour. La naissance naturelle ne compte pas à côté de la naissance divine, et par naissance divine il faut entendre ici l'incarnation. » On ne saurait mieux entrer dans l'esprit du quatrième évangile. Par contre, nous ne voyons pas que « l'heure », dont il est question à cet endroit, ait trait, comme le veut M. Loisy, à la mort du Sauveur. Encore moins sommes-nous disposé à admettre avec le savant critique que le vin de Cana symbolise l'Eucharistie. Dans ce récit, l'idée dominante et même, on peut le dire, l'idée unique, au point de vue doctrinal, c'est la divinité de Jésus manifestée par un « signe » de sa toute-puissance.

La librairie Bloud et Barral publie en ce moment une série de brochures sous ce titre général : *Science et Religion*. Il est à regretter que, dans cette collection, qui a un très grand succès et qui comprend déjà plus de cinquante opuscules, il ne soit pas fait une plus large place à la critique biblique. Nous n'avons à signaler que deux travaux ayant trait à la science scripturaire : *La critique irréligieuse de Renan*, par M. Ch. Denis, directeur des *Annales de Philosophie chrétienne*; — *Comment se sont formés les Évangiles*, par notre collaborateur, le Père Th. Calmes. M. l'abbé Denis insiste en particulier sur l'œuvre philosophique de Renan : il fait observer, non sans raison, que son activité critique a eu l'heureux effet de réveiller parmi les catholiques le goût des études scripturaires. Mais se rend-il bien compte de l'état actuel de la science biblique, et trouvera-t-il beaucoup de critiques disposés à souscrire à des jugements comme celui-ci : « Si Renan est le Celse des temps modernes, le cardinal Maignan en est l'Origène »? (p. 60). — Dans l'opuscule du Père Calmes, on lira avec intérêt le chapitre second, que l'auteur consacre à l'évangile de saint Jean; on y trouvera plusieurs aperçus nouveaux sur la composition du quatrième évangile.

— Dans une publication très répandue et, en général, très estimée, *L'Ami du Clergé*,

on a entrepris de prouver, à l'encontre de la presque unanimité des exégètes modernes, que l'Ancien Testament nous fournit une chronologie réelle. Cette étude a pour titre : *Défense de la Chronologie de l'Ancien Testament et de l'antiquité biblique de l'homme contre la nouvelle exégèse.* L'auteur entend faire d'une pierre deux coups : prouver l'existence d'une chronologie biblique et ruiner les prétentions des savants modernes qui attribuent à l'espèce humaine un âge dépassant de beaucoup le nombre d'années que représente l'ensemble des généalogies fournies par la Genèse. A ses yeux, l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne fait pas l'ombre d'un doute. Ceux qui se permettent de la contester ou bien se paient de « mots sonores » et de « formules creuses », comme le Père Lagrange, ou bien se livrent à « une vraie débauche de la critique exégétique » et manifestent « un mépris marqué pour le caractère inspiré du texte scripturaire », comme M. Loisy. Le P. Zahm et M. G. Brieout sont aussi fort maltraités. C'est « une vraie débauche » d'invectives. Nous n'avons pu prendre connaissance que des trois premiers articles, et l'étude promet d'être longue. Les affirmations catégoriques par lesquelles l'auteur tranche, dès le début, les questions les plus controversées, nous permettent de prévoir le reste et de nous faire une idée de l'ensemble. On déclare que les premières pages de la Genèse sont « scientifiques, géographiques, historiques, ethnographiques » et que « Moïse a en vue principalement de combattre l'idolâtrie ». — Décidément, en acceptant de publier, sans nom d'auteur, de semblables productions, *L'Ami du Clergé* risque de compromettre une réputation et une estime d'ailleurs fort méritées. Jusqu'ici, en effet, cette revue nous avait donné une plus haute idée de sa modération et de sa clairvoyance, même dans les questions scripturaires.

M. Isidore Després a été mieux inspiré. Son étude, parue dans la *Revue du Clergé français* (15 fév.), est de nature à satisfaire ceux qui désireraient avoir une idée générale des dernières controverses auxquelles a donné lieu, parmi les exégètes catholiques, la question de l'origine du Pentateuque. C'est un simple exposé des opinions émises par M. von Hügel et le P. Lagrange, avec un aperçu des considérations « théologiques » publiées par le P. Méchineau dans les *Études* des PP. Jésuites. M. Després a eu l'heureuse idée de compléter son travail en rendant compte des articles publiés en Angleterre sur le même sujet et écrits par le P. Lucas S. J. et par le Dr Clarke dans le *Tablet*, et de rappeler que ce n'est pas en se lançant des anathèmes que l'on peut contribuer à éclaircir les questions délicates que soulève l'étude scientifique de la Bible. « N'est-il pas vrai, dit-il en terminant, que nos frères d'outre-Manche nous donnent un excellent exemple de controverse pacifique et qu'ils ont une manière honnête, point banale, très sincère, très chrétienne, de traiter les questions bibliques? » C'est là une leçon morale dont les lecteurs de la *Revue du Clergé français* peuvent tous plus ou moins tirer profit.

Le Bulletin de littérature ecclésiastique, publié sous les auspices de l'éminent recteur de l'institut catholique de Toulouse, M. Batiffol, aborde, dès le second numéro de sa nouvelle série (février 1899), un côté fort intéressant et très actuel de la question biblique, par un article du R. P. Lagrange intitulé : *L'esprit traditionnel et l'esprit critique, à propos des origines de la Vulgate.* L'idée dominante de ce remarquable travail est familière aux lecteurs de la *Revue biblique;* d'ailleurs, le titre seul la fait suffisamment deviner. Elle peut se résumer dans cette vérité évidente pour quiconque connaît tant soit peu l'histoire de la doctrine chrétienne que, dans l'Église, *l'esprit critique* est vraiment *traditionnel.*

Personne n'ignore le conflit qui s'éleva au ve siècle, entre saint Jérôme et saint Augustin, au sujet du texte de la sainte Écriture. On sait quelles difficultés eut à soutenir

l'auteur de la Vulgate, quels préjugés il eut à vaincre pour se faire accepter. Il ne s'agissait de rien moins que de substituer un texte nouveau de la Bible au texte des Septante, qui était universellement tenu pour inspiré. Le champion de la *Veritas hebraica* se rendait très bien compte de la situation et il semble que les obstacles, loin de le décourager, aient excité, au contraire, sa hardiesse novatrice. Sa thèse a triomphé au delà de son désir. Il est vrai que la Vulgate ne passe pas pour être inspirée. Mais elle trouve aujourd'hui, parmi les catholiques, des défenseurs aussi nombreux et aussi ardents que la version des Septante au temps de saint Jérôme. C'est là un retour singulier, qui donne à réfléchir. Les personnes que scandalisent les tendances critiques de l'exégèse contemporaine feront bien de méditer les circonstances de cette ancienne polémique, sur laquelle le P. Lagrange appelle fort à propos l'attention du public, et d'en dégager les leçons qui y sont contenues.

Signalons dans les *Études* des PP. Jésuites, l'étude du P. Méchineau sur *Le texte hébreu de l'Ecclésiastique et la critique sacrée.*

Travaux allemands. — *Palestine.* Dans la *Zeitschrift des DPV.* M. G. Rindfleisch étudie « La province du Haurân à l'époque romaine et dans les temps présents ». Sans avoir pris lui-même contact avec la région, il a voulu, par la compilation des renseignements fournis depuis nombre d'années, reconstituer la physionomie du Haurân romain et contemporain. Limites, divisions, nature géologique, conditions climatériques, système des eaux, développement de la culture, flore et faune sont exposés avec des détails très précis. Le cadre préparé, M. R. arrête les lignes de son esquisse. Un peu avant notre ère se fonde dans le Haurân un puissant royaume nabatéen qui devient bientôt tributaire de Rome et passe aux mains des Hasmonéens. Malgré l'impulsion hérodienne dont les vestiges remarquables ont été signalés par MM. Waddington et de Vogüé à *Soueïda* et à *Si'a,* entre autres lieux, la civilisation demeure à l'état embryonnaire jusqu'au jour où une main assez vigoureuse vient garantir la sécurité en refoulant les pillards nomades. Au début du second siècle, Trajan annexe le Haurân à la province romaine de Syrie et il en fait partie jusqu'à ce que Dioclétien, en 295, le rattache à la province d'Arabie. L'organisation militaire élève aux confins du désert une série de postes. Deux grandes voies forment la trame du réseau qui relie la ligne extrême d'occupation aux places du centre et celles-ci aux points stratégiques des provinces limitrophes : la voie nord-sud va de Phaena (*Mousmyeh*) à Bosra, rejoignant à Gerasa (ou à Ammân?) la grande voie d'Arabie; la voie d'est-ouest va d'Adraa à *Salkhad* et au golfe Persique. Là paraît s'être bornée l'œuvre des Romains; une empreinte autre que la leur est gravée sur les débris de la civilisation florissante qui a dû éclore parallèlement à leur installation. Depuis longtemps on en a fait honneur aux tribus sabéennes du sud d'Arabie. Le clan des *Sélikhides* serait venu au premier siècle ap. J.-C. prendre pied dans le Haurân, pour être bientôt supplanté et absorbé par la tribu *Ghassanide.* Actifs et industrieux, les Ghassanides couvrent de monuments leur nouvel habitat et y développent une culture très intense. Le christianisme pénètre de bonne heure ce monde neuf et ses progrès rapides concourent dans une large mesure à la transformation du Haurân. Dès le septième siècle les envahissements de l'Islam mettent fin à cette prospérité, et si le midi haurânien essaye de revivre au temps des Croisades, c'est pour retomber aussitôt dans un réel anéantissement. Depuis un peu plus d'un quart de siècle il s'efforce de revivre. M. Rindfleisch s'applique à décrire cette résurrection et à découvrir les moyens d'en hâter le progrès (p. 36-46). Ce dernier point représente la partie la plus personnelle de l'étude. D'aucuns se plaindront de ce manque d'originalité; d'autres aimeront mieux féliciter M. R. d'avoir mis en

œuvre les renseignements épars : encore faudrait-il faire plus d'une réserve sur ce point : la grande majorité des documents utilisés est empruntée seulement à Wetzstein vieilli sur quelques points, et à Waddington. La carte dont l'article est illustré est abrégée de Stübel (1882). Comme étude synthétique, — à supposer qu'aucun détail archéologique ou géographique ne soit sujet à caution, — le travail de M. Rindfleisch est resté bien en deçà de son but sans répandre aucune lumière nouvelle sur la question qu'il traitait. — *Noch einmal Sodom und Gomorrha* de Blankenhorn est une réplique vigoureuse aux attaques du prof. Diener de Vienne contre son étude sur « l'origine et l'histoire de la mer Morte » (*ZDPV*. XIX, 1896, p. 1. ss.; cf. l'analyse par M. de Lapparent, *RB. V*, 1896, p. 570 ss.). Le savant géologue a peu de peine à maintenir son explication scientifique et motivée à l'encontre du système de Diener qui attribuerait à une explosion sismique l'envahissement des eaux dans la vallée de Siddim, et à une éruption de volcans moabites passablement hypothétiques la catastrophe décrite Gen. 19. M. Bl. est moins heureux dans la critique exégétique et littéraire de Gen. 18-19 qu'il ébauche d'après Krætzschmar (*ZATW*. 1897) dont l'hypercritique est apparemment trop immodérée pour se *criticiser* elle-même. — M. le professeur Röhricht publie, d'après un Ms. du British Museum, les cartes et plans de Palestine de Marino Sanuto jusqu'ici insuffisamment étudiés. Empruntés probablement au géographe génois P. Visconte, ils sont les premiers dressés à la boussole et au compas. M. R. fait observer l'intérêt qu'offre le plan de Jérusalem pour l'histoire de la Tradition; par exemple la porte septentrionale de la ville est nommée encore *Porta Stephani* (pl. 4 et p. 123), c'est aussi le cas du plan de Florence au quatorzième siècle (pl. 8). Des documents cartographiques fort précieux pour la palestinologie médiévale ont été joints à l'étude consacrée à Sanudo comme constituant avec lui une même famille dont Burchard du Mont Sion est déclaré le fonds commun.

On lira avec intérêt, dans les *Mittheil. und Nachr*. p. 1-5, 17-21, les détails géographiques et archéologiques donnés par M. le Dr Schumacher sur le dj. *'Adjlûn*. Ce sont des notes provisoires; pourtant elles affrianderont la curiosité des biblistes par des listes toponymiques et des informations précieuses. Au mois de septembre 1898 (!) le *Palæstina-Verein* s'excuse (p. 61) de n'avoir pas offert encore une reproduction de la *carte-mosaïque* de Mâdaba, ne voulant pas accroître le nombre des nullités produites jusqu'à ce jour, — très flatteur! — il demande un nouveau crédit de quelque temps pour la préparation d'une « image fidèle ». On possède néanmoins déjà un « petit morceau » de cette fidèle image (voy. p. 22). M. le prof. Brünnow communique (p. 33-39, 49-57) l'itinéraire de son exploration à travers la province romaine d'Arabie entreprise de concert avec M. de Domaszewski; le résultat de cette exploration sera problablement un travail d'ensemble sur cette partie du monde romain, et il faut avouer qu'une pareille tâche serait difficilement échue à des auteurs plus compétents.

Dans le dernier cahier pour 1898, M. Brünnow communique une dizaine d'inscr. grecq. recueillies au cours de son voyage, à *Deir el-'Aschâir*, Rachlé, *el-Hibbâriyeh*, etc. A peu près toutes avaient déjà eté relevées, mais les estampages ou nouvelles copies ont permis de rectifier plusieurs lectures. Des photogr. fort intéressantes de divers temples de l'Hermon sont insérées dans l'art. Dans une de ses précédentes notes (*MuN*. p. 34), M. B. avait critiqué la théorie du R .P. Germer-Durand (*RP*. VI, 1897, p. 574 ss.) pour la direction de la voie romaine de Kérak à Pétra; nous voyons avec plaisir qu'il la déclare aujourd'hui pleinement justifiée (*op. c.*, p. 86-87).

Dans une note sur saint Jérôme et la tradition juive sur la Genèse (*RB*. 1898

p. 563), l'auteur avait seulement pour but de noter les passages où la tradition hébraïque contemporaine de saint Jérôme avait égaré le grand docteur au point de lui faire commettre des contre-sens, même lorsqu'il prétendait traduire l'hébreu massorétique. Le sujet avait été traité avec plus d'ampleur par M. le Dr Moritz Rahmer, rabbin à Magdebourg : *Die hebräischen traditionen in den Werken des Hieronymus,* qui a bien voulu nous envoyer sa brochure (chez l'auteur, date effacée, 74 pp.). Elle atteste une connaissance approfondie de la littérature des midrachim. Les textes hébreux sont mis en regard des passages de saint Jérôme et on est étonné de voir avec quelle précision ils se rejoignent, du moins généralement; on constate ainsi que saint Jérôme donne comme tradition hébraïque ce qui l'était véritablement et même figurait ou devait figurer plus tard comme tradition écrite. A ce titre la brochure aurait mérité d'être plus connue et nous la signalons ici. Cependant M. Rahmer se fait une fausse idée de l'influence des Juifs sur l'esprit de saint Jérôme. Pour être juste, nous avions remarqué que souvent il a évité de les suivre. M. Rahmer croit qu'il était à ce point sous leur influence que nous ne devons pas tenir comme son vrai texte celui que nous trouvons dans la Vulgate s'il s'écarte de ce que saint Jérôme a pu penser à un moment sous l'empire d'une tradition hébraïque. Il nous dit : « Notre édition de la Vulgate a néanmoins conservé les deux interprétations rejetées par saint Jérôme... Nous voyons par de tels endroits (que nous pourrions confirmer par d'innombrables citations) combien peu nous possédons dans la Vulgate de la traduction hiéronymienne » (p. 50). Il serait très imprudent de s'en tenir à ce critère pour une édition de la traduction de saint Jérôme.

Il écrivait les Questions hébraïques vers 388 (Tillemont, qui n'ose rien affirmer, entre 386 et 392), et la Genèse d'après l'hébreu est postérieure (vers 394). Or on sait que dans ce dernier ouvrage il était obligé à beaucoup plus d'égards pour les opinions courantes, il a suivi souvent Symmaque et s'est rapproché des LXX plus qu'il ne l'eût fait, à ne consulter que son goût personnel. D'ailleurs, aimant à dire ce qu'il savait sans toujours se prononcer, il ne prétendait pas canoniser toutes les opinions rabbiniques. Il semble qu'il les estima moins à mesure qu'il les connut mieux, car en 407 ou 406, il s'exprimait assez vertement sur leur compte : « *Frustra autem inflatur et tumet sensu carnis suæ, carnaliter cuncta intelligens et traditionum Judaicarum deliramenta perquirens* (1)... » Pour M. Rahmer, le décret du concile de Trente sur la Vulgate est naturellement « l'œuvre du dogmatisme et de l'ignorance », et il déclare que « tant que le codex Amiatinus qui contient la traduction hiéronymienne non falsifiée n'aura pas quitté le Vatican, on doit s'abstenir d'une pareille critique » (p. 61) (s'appuyer sur le texte de la Vulgate pour la critique de l'A. T.). Le codex Amiatinus étant à Florence depuis des siècles, le Vatican paraît bien innocent de tout péché dans cette affaire. M. Rahmer n'a pas suffisamment corrigé son lapsus aux errata où il le place vaguement dans la bibliothèque médicéenne. Encore est-il que l'Amiatinus n'est pas inaccessible, et ceux qui l'ont étudié, tout en le considérant comme le meilleur Ms. de la Vulgate, n'en ont pas une si bonne opinion (2).

Que dirait M. Rahmer de la leçon *ipsa conteret* (Gen. III, 15)?

L'auteur accuse aussi (après Grœtz) les chrétiens d'avoir falsifié les chiffres relatifs aux patriarches dans les LXX et même dans Josèphe : auront-ils aussi falsifié le texte samaritain et le livre des Jubilés? Lorsque M. Rahmer dit que saint Jérôme est le premier qui constate la différence (p. 21), il se moque assurément de ses lecteurs. Conclusion : les chrétiens seront toujours reconnaissants aux savants israélites de leur

(1) *P. L.* XXII, col. 1030.
(2) Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 37 ss.

faciliter la connaissance d'une littérature dont l'accès a toujours passé pour difficile, mais ces derniers doivent montrer plus de réserve lorsqu'il s'agit de la littérature chrétienne, qui leur est évidemment moins familière.

Il est d'ailleurs des savants chrétiens qui entendent bien ne rien négliger pour faire servir la littérature juive à l'explication de N. T. Le professeur Dalman, de Leipsig, s'y emploie depuis vingt-cinq ans, surtout dans le domaine de la philologie judéo-araméenne. Après avoir composé une grammaire et la première partie d'un dictionnaire de ce dialecte, il aborde l'étude des Paroles de Jésus, restituées autant que possible dans leur forme originale (1).

L'auteur ne doute pas, et c'est l'opinion commune solidement assise, que la langue araméenne était la langue parlée en Judée et en Galilée dans les milieux juifs, mais tandis que la plupart des critiques en concluaient que l'évangile primitif était araméen, M. Dalman se montre fort réservé quant à l'existence d'un évangile écrit dans cette langue : à plus forte raison s'il s'agissait d'un évangile hébreu, la tentative de M. Resch sur ce terrain demeurant isolée. La question ne peut être traitée sans une connaissance très précise de ce qui peut passer dans le style d'un écrivain en grec helléniste pour un hébraïsme et pour un aramaïsme. Dalman regarde avec raison saint Luc comme plus abondant que les autres en tournures proprement hébraïques, mais ce résultat, même en ce qu'il a d'inattendu, met en défiance contre l'hypothèse d'un original hébreu, car serait-ce Luc, ignorant cette langue, qui l'aurait le plus mis à profit? Il demeure donc que l'explication la plus vraisemblable est une sorte d'adaptation profonde du grec helléniste tel que l'avaient formé les Septante et qui se retrouve même dans les morceaux de la fin des Actes où il est tout à fait peu probable que saint Luc ait eu un original sémitique. Chemin faisant, Dalman fait une excellente remarque sur le double défaut de la critique actuelle : elle ne tient pas compte de l'activité des auteurs qu'on considère comme de simples « transcripteurs mécaniques » (nous nous étions déjà plaints de ce qu'on réduisait saint Luc au rôle de « machine, à copier » *RB*. 1896, p. 15 s.), mais en revanche elle croit trop facilement les copistes serviles et fidèles. Le premier reproche atteint B. Weiss et Holtzmann, le second s'adresse à Blass et à ses partisans.

Dans ces conditions, M. Dalman impose lui-même à son travail des proportions modestes. Il ne prétend nullement que l'évangile, écrit en grec, ne soit pas intelligible tel qu'il est; il prétend seulement en faciliter l'intelligence par une connaissance plus approfondie du milieu et donner aux paroles de Jésus, qui sont le seul élément que nous puissions dire araméen avec certitude, leur forme plastique primitive. Naturellement il rencontre sur son chemin l'évangile hébreu de Resch et les tentatives de Wellhausen et de Nestle pour retrouver sous la forme grecque un original araméen, sans parler de Marshall et d'Arnold Meyer, ces deux derniers ne paraissant pas à l'auteur mériter une réfutation (cf. *RB*. 1896, p. 649). Le procédé consistait, en constatant une divergence entre deux évangélistes, à l'expliquer par l'intelligence différente d'un même mot araméen. Sur ce point si la critique de Dalman est très forte contre l'original hébreu, elle nous paraît trop sévère contre Nestle et Wellhausen dont quelques hypothèses sont vraiment très séduisantes. Il demeurerait possible, il est vrai, que la confusion, si elle s'est produite, a pu avoir pour cause un mot mal entendu aussi bien qu'un mot mal lu, et si par exemple saint Marc a bien eu l'inten-

(1) « *Die Worte Jesu* », *Einleitung und wichtige Begriffe nebst Anhang : Messianische Texte*, Leipsig, 1898. Hinrichs. — Prix 8 marks 50; les textes messianiques seuls, 50 pfg.

tion de rendre Bethphagé par l'expression ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου (Marc XI, 4), il a pu donner son interprétation d'un mot prononcé aussi bien que d'un mot écrit (1).

M. Dalman, dans ce volume qui n'est qu'une première partie, expose ce que les idées générales de l'Évangile peuvent gagner à être rapprochées de la langue araméenne de Palestine au temps de Jésus : le royaume de Dieu, la vie éternelle, le monde, etc. Sur la qualification de Fils de l'homme que se donnait le Sauveur, l'auteur est très catégorique contre Holtzmann et Wellhausen qui en faisaient purement et simplement le synonyme de « homme », prétendant même qu'en araméen le Christ ne pouvait prendre le titre de Fils de l'homme dans un sens particulier. Pour l'auteur, en se disant Fils de l'homme, Jésus se donnait comme celui en qui était réalisée la vision de Daniel (VII, 13); c'est l'opinion que nous avions exprimée en passant (*RB*. 1897, p. 472). On voit quelle est l'importance de l'ouvrage de Dalman. Il marque un heureux symptôme dans les études actuelles. Les grandes théories systématiques cèdent peu à peu devant une critique plus attentive, plus réservée et en somme plus conservatrice. L'exégète aura beaucoup à emprunter à un pareil travail. Un appendice qui se vend séparément contient des textes messianiques qui peuvent être utiles pour les usages universitaires; ils sont empruntés à la littérature apocryphe et à la liturgie juive.

Les rapports mutuels des Évangélistes synoptiques ne sont pas traités *ex-professo* dans l'ouvrage de Dalman : ils ne cessent cependant de préoccuper les esprits, et c'est pour faciliter la comparaison que M. Reinold Heineke vient de faire paraître une synopse sur un plan nouveau (2). Au lieu d'être placés dans des colonnes séparées, les textes sont situés les uns sous les autres, de ligne à ligne, de sorte que la comparaison se fait plus aisément. Les mots ne sont même écrits qu'une fois lorsqu'ils peuvent être suppléés par des points avec un signe pour indiquer les interversions. Un premier cahier contient le texte de Marc avec les passages parallèles de Luc et de Matthieu, un second cahier les passages communs à Luc et à Matthieu dans l'ordre de Luc, un troisième les passages propres à saint Matthieu avec l'indication des passages parallèles de saint Jean. Diverses tables facilitent l'emploi de l'ouvrage qui est très séduisant par la clarté : la comparaison des textes a de la sorte quelque chose d'instantané. Il y a cependant dans l'emploi du signe pour les interversions une certaine difficulté à laquelle il a été remédié dans le second cahier. Le texte est celui de la dernière édition de Tischendorf revue par Gebhardt.

Tout ce qui éclaire l'histoire si obscure des Ghassanides, ces grands bâtisseurs du Haurân et des pays voisins, peut être considéré comme une contribution à l'histoire de la Terre Sainte. C'est à ce titre que nous mentionnons une étude de M. Rothstein : les Lakhmides leurs ennemis (3). Une brève mais suffisante introduction renseigne le lecteur sur la littérature du sujet et les sources indigènes ou étrangères auxquelles puise l'écrivain. L'autorité historique manque aux auteurs arabes, dont les assertions, reflet de traditions arabes enchevêtrées, ont besoin d'être contrôlées par

(1) L'explication de l'obscur χαφεναθά (1 Macch., XII, 37) donné comme équivalent de כפלתא, ce qui ferait allusion au quartier situé entre les deux murs de Jérusalem vers Siloé (p. 6), proposée pour la première fois par Dalman, est du moins très ingénieuse.

(2) *Synopse* der drei ersten kanonischen Evangelien, Giessen, Ricker 'sche Verlagsbuchhandlung 1898. — Prix 5 marks.

(3) *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîrâ*, von Dr phil. Gustav Rothstein, de VIII-152 pp. Berlin, Reuther et Reichard, 1899. — *Mk*, 4.50.

les sources syriennes ou byzantines. Dans les six paragraphes qui suivent, M. Rothstein développe sa thèse. Après un petit aperçu sur Al-Ḥirâ (*ḥirᵉtʰa* μάνδρα γαύρα) et ses premiers habitants d'après *Ḥišâm*, il nous montre les Lakhmides sortant des *Naṣr* et s'éteignant avec *Nu'mân*. Donner une esquisse fidèle de cette dynastie n'est pas chose aisée. L'auteur pourtant, après avoir comparé les sources, discuté les témoignages, présente au lecteur une trame historique plausible, dégagée de son enveloppe fabuleuse. La position des Lakhmides par rapport aux Perses et aux Arabes est nettement indiquée et critiquement établie. La religion des (*Rois*) d'*al-Ḥirâ*, en somme assez rebelles au christianisme, est examinée au dernier paragraphe. M. Rothstein conduit sa thèse avec logique et précision; cependant tous les problèmes ne sont pas résolus : l'auteur ne le cache pas. Le grand mouvement des tribus arabes vers le nord n'est pas expliqué, on désirerait quelques détails de plus sur la politique intérieure des Lakhmides et des Arabes, il ne paraît pas non plus bien prouvé que le surnom de *Mouḥarriq* porté par plusieurs rois soit celui d'une divinité.

La Revue allemande pour l'Ancien Testament dirigée par le professeur Stade donne depuis deux ans des travaux détachés (1). Ceux qui ont paru jusqu'à présent sont plutôt remarquables par l'outrance de leurs thèses hypercritiques. M. Torrey, professeur à Andover, découpe en menus morceaux les livres d'Esdras et de Néhémie et leur refuse à peu près toute valeur historique. — On était assez d'accord pour dater les psaumes de Salomon du temps de Pompée; M. Frankenberg attaque cette date et veut remonter jusqu'au temps des guerres avec les Syriens; les savants Israélites ont fait assez mauvais accueil à sa traduction de ces psaumes en hébreu (*Revue des études juives*, XXXIV, p. 136 et *Jewish Quarterly Review*, IX, p. 541), et Schürer a maintenu fortement l'opinion commune sur leur date (*Theol. Liter. zeitung*, 1897, p. 65). — M. de Gall fait une description des lieux saints des anciens Israélites : cette liste est longue, il y a même à Hébron le sanctuaire du dieu Abraham et celui de la déesse Sara, l'union (*Kheber*) de ces deux cultes ayant peut-être donné son nom à la ville (p. 57)! Le Serbal est représenté comme le Sinaï de la tradition chrétienne primitive. On a démontré clairement que le Sinaï de la tradition au temps de sainte Sylvie (384) était le Dj. Mousa et non le Serbal (*RB.* 1897, p. 124), le fait est d'ailleurs évident sur place et le R. P. Jullien l'avait déjà noté dans son *Sinaï* (2); mais doit-on tenir compte de ce qu'écrivent des catholiques? Il n'en est pas moins vrai qu'Ebers n'aurait jamais osé écrire sa dissertation sur l'ancienne tradition chrétienne après la découverte de Gamurrini : M. le baron von Gall ignorerait-il le récit de la pèlerine que l'on nomme par conjecture Sylvie? Tout cela d'ailleurs ne s'appliquerait qu'à l'Horeb, car l'auteur distingue l'Horeb dans la péninsule sinaïtique et le Sinaï près du golfe de 'Aqaba. La principale raison c'est que du Sinaï on passe par Edom-Séir pour aller en Palestine; mais cela prouve seulement qu'Edom-Séir était au sud de la Judée, comme le marque encore la découverte de Phounon (3) à *l'ouest* du Djébâl. Si les géographes arabes ont tant d'autorité en pareille matière, pourquoi ne pas mettre Qadès à l'ou. Mousa (ancienne Pétra)? D'autant que l'auteur place au Dj. Haroun près de Pétra le tombeau d'Aaron ou plutôt le sanctuaire du dieu Aaron. Tout cela est trop incohérent pour supposer une méthode vraiment critique.

En janvier dernier, nous avons mentionné deux articles de la *ZATW* (1898),

(1) *Beihefte*, I Die Datierung der Psalmen Salomos, 1896; II The composition and Historical value of Ezra-Nehemiah, 1896; III Altisraelitische Kultstätten, 1898.

(2) Lille, 1893.

(3) Encore *Revue biblique* 1898, p. 112.

signalant des corrections à faire dans les Concordances de Mandelkern ; l'un était dû à la plume de M. Kittel, l'autre était un assemblage de communications faites par MM. Jacob, Beer, Dalman, Stade et von Gall. Ceux de nos lecteurs qui se sont reportés à ces articles ont pu constater que le second se terminait par un renvoi à d'autres rectifications données, les unes par Siegfried dans la *Zeitsch. für wiss. Theol.* 1897, pp. 465-467, et les autres par Strack dans la *Theol. Literaturzeitung* 1898, n° 13. Voici maintenant que le premier fascicule de 1899 de la même *ZATW* nous offre encore cinq listes de corrections, sous les signatures de MM. Büchler, Jacob, Ludwig, König et von Gall. M. König rappelle, en outre, que dans sa *Syntax* parue en 1897, il avait déjà fait remarquer beaucoup de fautes de la grande concordance. Il est fort probable que d'autres errata seront notifiés ultérieurement, soit dans la *ZATW*, soit ailleurs, car des découvertes occasionnelles si nombreuses en font bien craindre de nouvelles. Ceux qui publient leurs trouvailles en cette matière ont droit à la reconnaissance de tous les hébraïsants. Il serait toutefois désirable qu'on indiquât toujours désormais à quel mot précis se rapporte chaque correction, et qu'on ne se contentât point, comme plusieurs auteurs l'ont fait, de désigner la page et la colonne. En procédant de cette manière, on permettrait à ceux qui ne possèdent que l'une des deux concordances, de vérifier si les références inexactes ou incomplètes de l'autre ne sont pas à relever aussi dans la leur. Notre propre expérience nous met à même d'affirmer que cela serait très important. N'ayant en main que la petite concordance, nous avons collationné sur elle toutes les fausses *références* signalées dans la grande par MM. Beer, Dalman et Ludwig, qui ont eu soin de marquer les mots mêmes auxquels elles sont liées. Nous les y avons retrouvées toutes à l'exception de deux : celles qui portent les n°s 4 et 14 dans la liste de Ludwig (*ZATW*, 1899, p. 189). De plus, l'erreur de chiffre notée au n° 10 de la même liste est aggravée, dans la petite édition, par une confusion de livres : Isaïe a été indiqué à tort au lieu de Jérémie.

M. Mandelkern écrit (même Revue, 1899, pp. 183-185), un article intitulé « Pro domo ». La plus grande partie de ce plaidoyer roule sur une question personnelle qui n'est point notre affaire. Une seule chose intéresse les hébraïsants, c'est que l'auteur relève deux cas isolés de corrections qui lui ont été faites sans fondement. Il est juste de lui en donner acte; mais cette déduction faite, le nombre des fautes certaines demeure si considérable, que la grandeur et la difficulté de l'œuvre ne sauraient suffire à les excuser. Nous espérons, en conséquence, que M. Mandelkern se fera un devoir de publier bientôt des listes rectificatives aussi complètes que possible, et disposées de manière à pouvoir être reliées, comme fascicules additionnels, avec chacun de ses volumes.

Travaux anglais. — M. Hastings a donné, dans l'*Expository Times* de janvier 1899, une étude sur le mot *Paraclet* dans le N. T. Ce mot ne se rencontre que dans cinq passages; il faut, à son avis, l'interpréter, à chacun de ces endroits, dans le sens d'avocat.

M. Cheyne continue ses travaux de critique textuelle sur toute sorte de points détachés. Nous avons de lui, dans l'*Expositor* de février, une note intitulée : *Has Amminadib in Canticles any existence?* Il y discute rapidement les idées de Grätz, Bickell, Perles et Budde, sur Cant. VI, 12, et sur les passages connexes VII. 2 et 7; la tentative qu'il fait à son tour pour corriger et expliquer ces textes difficiles mérite au moins d'être prise en considération. Nous devons mentionner également deux communications publiées par lui dans l'*Expository Times*, l'une en février : *Textual Cri-*

ticism in the service of Archæology, l'autre en mars : *Contributions to textual Criticism.* Profitons enfin de l'occasion pour signaler à ceux qu'intéressent les questions d'ancienne cosmographie orientale, un article publié par le même M. Cheyne, il y a plusieurs mois déjà, dans le *Journal of Biblical Literature* de Boston (1898), sous ce titre : *Influence of Assyrian in unexpected places.* Ils y trouveront un ensemble d'observations sur deux textes de Job, l'un tiré du discours de Dieu (XXXVIII, 31-38), l'autre pris dans le dernier discours d'Eliu (XXXVII, 9 et 10).

Dans l'*Expositor* de mars, M. W. E. Barnes étudie le psaume *Super flumina Babylonis* (hébr. 137). Habituellement, on distingue trois sections dans ce psaume : 1° une expression de la fidélité des exilés de Babylone à la mémoire de Sion (1-6); 2° une prière contre les Iduméens, pour la part prise par eux dans la destruction de Jérusalem (7); 3° un souhait pour que la population de Babylone (mot à mot : la fille de Babylone) soit punie par la ruine et que sa postérité soit détruite (8 et 9). Voici ce que M. Barnes fait remarquer : 1° la prière contre Edom paraît bien concise en comparaison des développements précédents, et bien modérée par rapport à la violence des imprécations suivantes; 2° elle brise la liaison des six premiers versets avec les deux derniers; 3° les vœux contre Babylone succèdent brusquement à la prière contre l'Idumée, sans la moindre particule de transition. — L'explication nouvelle qu'il propose fait disparaître ces anomalies. D'après lui, ce n'est pas la population de Babylone qui est désignée au verset 8 par l'expression « fille de Babylone »; c'est l'Idumée. Les termes indiquant la filiation sont plusieurs fois employés, dans l'A. T., pour exprimer l'adhésion morale ou la dépendance politique; ainsi Achaz se déclare fils de Téglatphalasar (II Rois, XVI, 7) et les partisans d'Athalie sont nommés ses fils (II Paral. XXIV, 7). Nous serions ici devant un cas de ce genre. Ce qu'on regarde ordinairement comme la troisième section du psaume aurait donc le même objet que la deuxième et ne ferait avec elle qu'un seul tout. — Quant à l'épithète השדודה qui suit les mots בת בבל, elle se rapporterait non point à *bat,* mais à *Bâbel,* et ferait allusion à la destruction des murs de Babylone et au massacre de ses principaux habitants sous Darius Hystaspe. Le poète sacré menacerait l'Idumée d'un châtiment semblable à celui que Babylone avait précédemment subi. — Enfin M. Barnes attribue aux derniers mots du psaume une force particulière : par le roc (הסלע) contre lequel les petits enfants d'Edom devraient être broyés, le psalmiste entendrait l'ancienne forteresse des Iduméens, déjà tombée alors au pouvoir d'un de leurs ennemis.

Palestine. PEF. Quart. Stat., oct. 1898. — Dans une étude sur le *Birket es-Sulṭân,* M. le Dr Schick prend à son compte l'opinion que, le mur nord de la piscine étant plus haut que ne l'exigerait le niveau général, il a dû exister un réservoir plus élevé, dont ce mur serait le barrage inférieur. Du reste, au temps de Tobler (*Topogr.* II, p. 72, 1854), rabbi Schwarz savait, paraît-il, très bien que le réservoir septentrional « s'appelait *Birkat Sultan,* celui du Sud au contraire *Birk-Seliman* »! Mais outre que cette affirmation juive contemporaine supplée mal au manque absolu d'attestations documentaires ou traditionnelles, si la partie supérieure du mur en question présente, comme c'est le cas, des caractères très différents de sa base, on pourra n'y voir qu'un mur de soutènement assez moderne et il faudra trouver d'autres appuis au réservoir supérieur. La tentative de placer là Gihon inférieur et de trouver le propre trou de la « fontaine du Dragon » (Neh., II, 13) est aussi quelque peu caduque. Le plan topographique d'Hébron et de ses environs, par le même auteur, et la liste de *Names and*

Places qui l'accompagne seront beaucoup plus appréciés. Il propose aussi de localiser à l'*ou. 'Arrûb* l'Aruboth de I Rois IV, 10. — L'art. de M. Tenz, *Golgotha or Calvary* est décidément traditionaliste et fait justice une fois de plus de la fantaisie de Gordon. — Dans ses « Illustrations du liv. de Job » le colonel Conder fait de la critique littéraire, de la géographie, de l'archéologie, du *folk-lore* et de l'histoire naturelle avec un égal succès, mais qui provoque de l'enthousiasme uniquement dans le *Biblical World* américain. — M. Hornstein achève la série des photographies de son excursion à Pétra.

Janvier 1899. — Une innovation dans la disposition matérielle consiste à imprimer les Notes et les art. de fond en texte plus gros. — Une nouvelle campagne de fouilles a été inaugurée à la fin d'oct. dernier par M. le Dr. J. Bliss au nom du comité anglais. Le terrain alloué par un firman valable pour deux ans forme un triangle d'environ 10 kilomètres carrés dont les sommets sont : *Tell eṣ-Ṣâfieh* à l'ouest, *Tell Zakâriyâ* à l'est *Tell Djedeideh* au sud, près de *Beit-Djebrîn*. Le premier rapport ne donne qu'un coup d'œil sur la situation générale de Tell Zakâriyâ, attaqué dès le début, et les résultats presque inespérés des premiers coups de pioche. Sur ce monticule insignifiant en apparence, mais que ses innombrables poteries signalaient à l'attention des connaisseurs, on a recueilli en quantité les vestiges de la plus haute antiquité biblique mêlés à quelques scarabées égyptiens de la XVIIIe dynastie. Actuellement les travaux sont très avancés, nous avons pu le constater récemment, mais il convient de ne prévenir en rien le prochain rapport, et il faut souhaiter qu'il soit accompagné de bonnes reproductions des documents si pleins d'intérêt qui ont été recueillis. Tandis que M. Bliss incline à placer Gath sur ce *tell*, M. A. S. Macalister — le nouvel architecte-dessinateur adjoint aux fouilles — proposerait plutôt Azekah. Son article sur les *Rock-cuttings* s'illustrera sans doute plus tard de plans et de dessins qui permettront un examen plus approfondi. — M. A. Dickie décrit, avec un plan détaillé, l'église inférieure du couvent grec de Saint Jean-Baptiste à Jérusalem, dont le déblaiement a été signalée par la *RB.* au mois de juillet 1897, p. 466-7. Par suite de la découverte incomplète au moment où M. D. a levé son plan, quelques particularités ne sont pas strictement objectives. — Le récit de voyage de M. Sykes à l'orient du *Dj. ed-Drûz* est plein d'aventures spirituellement contées, et les tables de météorologie palestinienne de M. Glaisher sont toujours dressées avec la même précision.

Le commentaire critique international édité par Clark à Édimbourg se complète lentement avec un succès qui s'affirme de plus en plus. Si le S. Marc de M. Gould a passé assez inaperçu, le S. Luc de M. Plummer est arrivé en quelques mois à sa seconde édition. On peut dire avec assurance que c'est à la fois le meilleur commentaire et le plus conservateur qui ait paru parmi les protestants. Le volume, de LXXXVIII-592 pp., composé avec la netteté et l'élégance qui font le charme de tous les volumes de la collection, est d'une érudition abondante, mais non accablante tant la digestion en est facilitée par la typographie. M. Plummer reconnaît pour l'auteur du troisième évangile saint Luc, le médecin, compagnon de saint Paul. Il opine pour 75-80 après J.-C. comme date de la composition, mais sans rejeter trop entièrement une date plus ancienne. Le style de Luc ainsi que son esprit et ses tendances sont étudiés avec soin; il demeure cependant à établir une distinction plus nette entre les hébraïsmes et les aramaïsmes. La théologie de M. Plummer est celle de l'Église anglicane, aussi ne pouvons-nous recommander son ouvrage sans restriction; par exemple, la préoccupation de n'admettre aucun dogme qui ne soit clairement dans l'Écriture l'amène à regarder comme de vrais frères de Jésus ceux qui portent dans

l'évangile ce qualificatif oriental d'un sens large, et cependant on voit qu'un certain respect de la tradition l'empêche de conclure trop absolument. Les commentaires catholiques sont cités, cependant *Knabenbauer* est omis et méritait d'être cité parmi les meilleurs.

Travaux italiens. — Le R. P. Zanecchia, O. P., ancien régent du collège de la Minerve et ancien professeur au collège de Saint-Étienne, publie un petit volume : *Divina inspiratio sacrarum scripturarum ad mentem Sti Thomæ Aquinatis* (1). La préface débute par ces graves paroles : « *Studium sacrarum scripturarum quod elapso sæculo ac in primis decurrentis medietate in seminariis academiisque catholicis fere ubique in oblivione jacuit, nunc debito honore vigere iterum cœpit.* » Ces deux jugements trop absolus ont chance d'être également exagérés : l'aveu est une auto-accusation qui touche à l'injustice pour le passé, et à présent on est encore loin de faire tout ce qu'il faudrait, nous n'en voulons pour preuve que la difficulté que nous éprouvons à faire dans notre Bulletin une place convenable aux travaux catholiques italiens.

Et cependant les encouragements les plus précieux sont venus de Rome. Le Saint-Père, par une encyclique pleine d'élan et féconde en grands aperçus, a largement ouvert l'horizon des études critiques en même temps qu'il donnait l'exemple par de magnifiques publications, entre autres celle du *Codex Vaticanus*. Mais ne serait-ce pas qu'en Italie quelques-uns trouvent plus commode de se servir de l'encyclique *Providentissimus* pour intimider leurs adversaires que de suivre le plan d'études qu'elle a tracé? Nous en trouvons un indice dans l'ouvrage même du R. P. Zanecchia. Qui eût imaginé qu'une théorie soutenue par Patrizi, Franzelin, Mazella, Hürter, Pesch, Cornely, Ubaldi, Grandclaude *aliisque pluribus* (page 76) eût été désapprouvée solennellement par l'Encyclique? *eadem sententia improbatur a Leone XIII* (page 175). Il s'agit de savoir si l'action de l'inspiration s'étend même aux paroles. Le R. P. Zanecchia, qui ne cite dans la *Revue* qu'une phrase où l'on se réclame en passant du Card. Franzelin, aurait pu trouver la réponse affirmative dans les articles où la question a été traitée *ex professo*, et il a raison de dire que cette réponse est plus conforme à la pensée de saint Thomas et à la psychologie, mais d'autres avaient cru trouver dans les paroles de l'encyclique la propre opinion du P. Cornély, et de fait le Saint-Père n'a pas voulu trancher le problème. En menaçant ainsi ses adversaires, l'auteur oublie-t-il qu'il a dû défendre sa propre liberté contre ceux qui le traitaient de novateur dangereux et l'accusaient de méconnaître le décret du Concile de Trente au sujet de la Vulgate? C'était à propos de sa *Palestina d'oggi*, dont le succès est, par parenthèse, un signe du réveil des études palestiniennes en Italie et qui va être traduite en français. D'ailleurs, le livre du R. P. Zanecchia sur l'inspiration est bien ce qu'on peut attendre d'un disciple fidèle de saint Thomas qui connaît à fond la doctrine de l'Ange de l'École.

Est-ce un signe suffisant de résurrection que la réédition de Cornelius a Lapide, que M. Padovani se flatte de mettre *ad præsentem sacræ scientiæ statum* (2)?

Nous n'avons pas lu : *Daniele Profeta o sia l'Antesignano della Redenzione*, par M. le chanoine Emmanuel Ungaro (Firenze 1898) : on prétend que les parties deutérocaniques du livre de Daniel y sont bravement attribuées au prophète Daniel. M. Vigouroux admet que « les chap. XIII et XIV ne sont pas probablement du même

(1) Romæ, apud Fridericum Pustet.

(2) (Tomus IV in s. Joannem, *Aug. Taurinorum*, Marietti 1899). Il est difficile d'obtenir ce résultat avec quelques notes.

auteur que les douze chapitres précédents » (*Man. Bibl.*, 10e éd., p. 762), et comme c'était déjà l'avis de Cornelius a Lapide, M. Ungaro tient sans doute à être rangé dans la première moitié de ce siècle telle qu'elle est décrite par le P. Zanecchia. Plus consolante est une étude de M. Umberto Fracassini, professeur au séminaire de Pérouse, sur le concile de Jérusalem (1). — Le docte auteur est de ceux dont on attend beaucoup. — On espère avoir enfin à l'automne la publication de la partie des Hexaples trouvée à Milan par M. Giovanni Mercati, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane. La *Revue* en aura un large compte rendu que lui promet la bienveillance de l'auteur.

(1) Estratto dal « Bessarione ». Roma, 1898.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

UNE SOURCE NOUVELLE

DE

L'ALTERCATIO SIMONIS IUDAEI ET THEOPHILI CHRISTIANI [1]

La question de savoir à quelles sources a puisé Evagrius (ve siècle) pour composer son *Altercatio* a été soulevée en 1893 par un mémoire de M. Harnack. L'intérêt était de déterminer si cet Evagrius avait utilisé entre autres pièces le fameux dialogue de Jason et de Papiscus, perdu, qui fut composé par Ariston de Pella au second siècle (entre 135 et 165). M. Duchesne s'exprimait ainsi sur le mémoire de M. Harnack : « On pourrait presque approuver la conclusion qu'il formule en ces termes : « Tout compte fait, on regardera peut-être avec moi comme n'étant pas « invraisemblable que, dans l'*Altercatio* d'Evagrius, il faille reconnaître « une traduction, probablement mutilée, de l'*Altercatio* de Jason et « de Papiscus. » Pour compléter la pensée de M. Harnack et surtout la mienne, il faudrait, outre les mutilations, admettre beaucoup de remaniements. » En 1890, M. Corssen, reprenant l'étude de M. Harnack, arrivait à ces conclusions plus précises, qu'Evagrius avait composé son *Altercatio* d'emprunts au livre de Tertullien *Adversus Iudaeos*, aux *Testimonia* de saint Cyprien, à la traduction latine perdue du dialogue d'Ariston, enfin à un recueil d'interprétations allégoriques de l'Écriture, recueil non identifié (2).

« Evagrius, écrivait M. Corssen (p. 24), nous offre le contraire d'une exposition une et suivie. Son opuscule est un conglomérat de pensées étrangères les unes aux autres et sans lien, extraites de l'*Adversus Iudaeos* et des *Testimonia*. Il a dû avoir d'autres sources à sa disposition. Les interprétations allégoriques ne viennent pas de ces deux sources; elles ne sortent pas davantage naturellement du sujet même; elles paraissent plutôt être une branche artificiellement greffée. Nous supposerons qu'elles proviennent d'une collection analogue aux *Formulae*

(1) Le mémoire qui suit est le produit des premiers travaux de la conférence d'ancienne littérature chrétienne à l'Institut Catholique de Toulouse. Les membres de cette conférence étaient pour le présent semestre MM. Alçuyet, Darles, Guibert, Pène, Robert.

(2) A. Harnack, *Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani...* (Leipzig, 1883), dans le tome premier des *Texte und Untersuchungen*. Voyez-en le compte rendu par M. Duchesne, *Bulletin critique* du 1er novembre 1883. P. Corssen, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft* (Berlin, 1890).

spiritalis intellegentiae de l'évêque Eucher, dont d'ailleurs elles ne dépendent point. »

Nous sommes en mesure d'apporter une confirmation aux conclusions de M. Corssen en identifiant cette prétendue collection d'interprétations allégoriques.

Un premier passage de l'*Altercatio* avait provoqué l'ingéniosité de M. Corssen (p. 11) :

Deus unus est, ex quo Christus et in quo Deus, sicut Abrahae ad ilicem Mambrae tres visi sunt, quibus occurrens unum salutavit dicens : Si inveni gratiam ante te, accipiam aquam et laventur pedes vestri, et refrigerate sub arbore. Quod tres scilicet videbantur ex praescientia divinitatis, quod arbor crucis Christi credentibus tegmen refrigerii praestaret, aequo enim propheta in psalmo LXXXI dicit : Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernens. Utique de Christo dicit qui in synagogis vestris docuit et virtutes magnas fecit... (1).

M. Corssen (p. 11) a raison de dire que ce passage n'est pas clair et que quelque accident a dû se produire dans la transmission du texte ou quelque confusion dans la pensée de l'auteur. L'auteur aura voulu dire que le Christ s'est manifesté comme Dieu dans l'Ancien Testament : témoin Abraham qui l'adore dans la théophanie de Mambré, témoin le psalmiste qui parle de sa prédication dans les synagogues. Deux témoignages. Le second est retrouvé par M. Corssen dans les *Testimonia* (II, 6) de saint Cyprien. Le premier, qui n'avait été retrouvé nulle part, nous l'avons rencontré dans le second des *Tractatus Origenis de libris Scripturarum*, dont nous préparons l'édition. L'auteur commente le texte de la Genèse « Apparuit autem Dominus Abraham ad ilicem Mambre », et se demande pourquoi, apercevant trois personnages, Abraham en adore un seul :

Sed quid est illud quod tres viros dicit Abraham ad se venisse, et unum ex his adoravit, unum Deum suum dinoverit, unius se puerum ac servum confessus sit dicens : Domine si inveni gratiam ante te, ne transieris puerum tuum?

Et notre auteur de répondre que celui que le patriarche adore est le Christ, tandis que les deux autres sont, non pas des anges, mais Moïse et Élie. De savoir comment il peut reconnaître là Moïse et Élie, il n'importe pas : mais quelle preuve donne-t-il pour reconnaître dans le premier des trois personnages le Christ? C'est le sens allégorique de tout le passage qui le lui suggère. Qu'est-ce, en effet, que le chêne de Mambré, sinon l'image de la croix du Sauveur?

Arbor autem illa crucis imaginem perspicue portabat, quae aliis dura et aspera quasi lignea videretur, quia illic suspensus est Dominus ut peccata nostra, quae no-

(1) *P. L.*, t. XX, *col.* 1167 *b*. HARNACK, p. 17.

bis ex transgressionis ligno obvenerant, in ligno crucis rursus per eumdem hominem affixa punirentur..., aliis vero umbram et refrigerium praestabat, quia credentes ab aestu et ardore persecutionis proteguntur ac refrigerantur...

M. Corssen, commentant le passage si décousu, si obscur de l'*Altercatio*, s'irritait de ces jeux allégoriques qui n'ont rien à faire à la question et ne font que rompre la suite : mais tout le tort en est à l'*Altercatio*, qui n'a fait que noter en un raccourci plein de suspensions un développement que nos *Tractatus* nous donnent intact.

Plus loin (p. 20), M. Corssen relève la phrase que voici :

Christus secundum nativitatem infantium omnium butyrum et mel manducavit. Hoc credimus,... et quia die octavo circumcisus est. Butyrum autem unctio Spiritus intellegitur : mel autem dulcedo est doctrinae eius, quam nos adsequimur (1).

Evagrius donne deux explications du texte « Butyrum et mel comedet ». La première est empruntée à Tertullien (*Adv. Iud.* 9), à savoir que le Christ est vraiment un tout petit enfant, et qu'en cela est le prodige des victoires que le prophète lui attribue. La seconde est que ce beurre et ce miel sont des symboles. Sur cette seconde explication, M. Corssen observe que c'est la deuxième fois que pareilles explications allégoriques s'immiscent dans le développement avec aussi peu d'à-propos. Mais ce n'est pas directement dans nos *Tractatus* qu'Evagrius a pris ce symbolisme. Il est question dans le second de nos traités du beurre et du miel, mais pour entendre le premier de la Loi et le deuxième des Prophètes. Dans le treizième, expliquant ce qu'est le miel trouvé par Samson dans la gueule du lion mort, l'homéliste écrit : « Mel autem quid aliud possumus intellegere quam dulcem Domini praedicationem et suavitatem evangelicae doctrinae? ... Quid aliud mel quam dulcedinem Domini suavitatemque sermonis eius accipimus? » Entre Evagrius et nos traités, sur ce point il y a affinité, non emprunt.

Pourquoi la circoncision, jadis ordonnée par Dieu, est-elle abolie par le Christ? Voici la réponse d'Evagrius :

Abraham enim, priusquam circumcideretur, amicus Dei effectus est per fidem, et iustitiam adeptus est per fidem, non per circumcisionem. Sic enim dicit : Quia patrem multarum gentium posui te ante Dominum, quia credidisti. Proinde dicit : credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam. Hoc enim, priusquam circumcideretur, audivit, et postea circumcisionem accepit, ostendens duos populos ad fidem Christi

(1) *Col.* 1171 *b*. HARNACK, p. 24.
(2) *Col.* 1172 *c*. HARNACK, p. 26.

venturos, unum ex circumcisione et unum ex praeputio venturum. Nam si Christus circumcisus non fuisset, quomodo mihi hodie crederes aut prophetis, quod ex semine David veniret? Circumcisio enim signum est generis, non salutis (2).

Puis, plus loin, au sujet de la circoncision du cœur :

Omnis concupiscentia libidinis de corde concipitur, proinde circumcisio Novi Testamenti talis est, quam Deus Christus, filius Dei, ostendit, ut circumcidamus nos libidinem, avaritiam, malitiam, cupiditatem, furta, fraudes, fornicationes, et omne quod tibi non vis fieri, alii ne feceris. Haec est circumcisio Christianorum, quam et primi sanctorum habuerunt, scilicet Enoch, Noe, Iob et Melchisedech, qui non carnis sed circumcisionem cordis habuerunt. Potuerat Deus, si vellet, Adam circumcisum formare (1).

M. Corssen (p. 22-23) retrouve les mêmes thèmes chez Tertullien et chez saint Cyprien; mais de dépendance verbale directe, je ne vois pas qu'il en puisse produire. Le quatrième de nos traités nous présente aussi les mêmes thèmes, mais point de dépendances très étroites. — Voici d'abord sur la non-circoncision des premiers patriarches : « ... Quid acturus est Adam... qui ut imperfectus a Deo plasmatus est dum incircumcisus factus est...? Quid etiam acturus Abel non circumcisus? Aut quid Seth...? Quid Enoch...? Quid Noe...? Quid ceteri memorabiles et inlustres viri...? » Il est question là d'Abel et de Seth qu'Evagrius ne nomme point, non de Job et de Melchisédech qu'il nomme. — Voici qui est plus prochain : «... vitiositas... ex corde amputanda est unde dicit Dominus omnia inquinamenta procedere. Circumcisio illa vera atque legitima nusquam alibi nisi in corde est habenda, ut unde vitia cuncta procedunt et exeunt ibi circumcisionis medela praestetur. » Mais ici, non plus, pas d'emprunt d'Evagrius à notre texte. — Identité de thème dans cet autre passage : « Abraham ante hanc circumcisionem credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam. » — Enfin identité de thème et identité de termes dans le passage suivant : « Haec ideo dicimus ut sciatis circumcisionem signum esse generis, non salutis. »

Evagrius recueille dans l'Ancien Testament une suite de textes prophétisant la crucifixion du Sauveur. M. Corssen (p. 26), en signalant dans les *Testimonia* (II, 20) de saint Cyprien la source de cette collection de textes, n'a pas relevé quelques développements allégoriques qui s'insèrent dans cette collection comme des surcharges. C'est d'abord un texte du Cantique des cantiques (v, 10), auquel est donné un sens prophétique :

Et in Canticis canticorum ex persona Ecclesiae dicit : Frater meus candidus et ru-

(1) *Col.* 1174 *a*. HARNACK, p. 28.

bicundus (*al.* rubeus), lancea compunctus a militibus. Qui candor quid aliud quam fidem populi demonstrat? Rubor (*al.* rubeum) enim passionem significat (1).

Nous retrouvons ce même texte du Cantique interprété de même dans le douzième de nos traités :

Inde illic candidus et rubicundus frater compunctus lancea a militibus auditur.

Et cette leçon est d'autant plus intéressante qu'elle n'est point de la Vulgate (Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus), ni des Septante (Ἀδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρός, ἐκλελογισμένος ἀπὸ μυριάδων). Quant au symbolisme du blanc et du rouge, nous le trouvons exprimé par ce même traité quelques lignes plus loin : « Baptisma enim candidos facit, passio rubicundos. » Il est vrai qu'il s'agit là de néophytes et de martyrs.

Evagrius poursuit :

Age nunc intellege racemum illum in Numeris, quem de terra repromissionis in phalanga duo vectantes reportabant; quod utique figura fuit Christi pendentis in ligno, adveniens de terra repromissionis, id est de Maria, quae ex genere terreno fuit. Subvectantes autem phalangam duorum populorum figuram ostendebant : unum priorem, scilicet vestrum, terga versum Christo dantem, alium vero posteriorem, botrum respicientem, scilicet noster populus intellegitur.

Quid de malagranatis dicturus es, quae ad Moysen adlata sunt et cum eodem botro? Rectissime malagranata botrum secuta sunt. Figura scilicet Ecclesiae fuit habens intra se populum rubore (*al.* rubeo), sanguinis Christi censitum (2).

Or voici comment s'exprime le onzième de nos traités :

Terra autem repromissionis caro est Mariae virginis, quia caro terra scripturis divinis a Domino appellatur.

Sed quis hic botrus de terra repromissionis est, nisi Christus de carne virginis?... Denique ut ille botrus in phalanga allatus medius inter duos suspensus pendebat, ita et Christus inter duos populos, Iudaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. Et quia crux Christi, ut apostolus dixit, pereuntibus stultitia, salvis autem futuris virtus Dei est, proinde qui prior ibat iudaici populi figura erat, qui post se Christum propter incredulitatem suam relicturus erat : qui retro veniebat populi nostri imaginem indicabat, qui postea credens et Christum ante oculos habens semper eum quasi servus dominum et discipulus magistrum secuturus erat...

Sed adhuc addit scriptura mala punica, id est granata, simul cum botro ac ficu fuisse prolata. Sed quid haec mala punica intellegi oportet? Ego itaque, dilectissimi fratres, mala ista punica, id est granata, Ecclesiae figuram habuisse intellego. Sed quia hoc genus pomi quamquam a foris uno cortice concludatur, ab intro tamen multa grana sunt constituta, quae sunt candida cum rubore, sic et Ecclesia, quamquam

(1) *Col.* 1175 *b*. HARNACK, p. 30.
(2) *Col.* 1175 *c-d*. HARNACK, p. 31.

sit, ut iam dixi, unius sancti Spiritus virtute munita, tamen multitudinem credentium in se conclusam continet et conservat. Multa enim grana mali punici multitudinem populi manifestat. Sed quia ipsa grana candida sunt cum rubore, procul dubio baptismi et passionis typum ostendunt. Candidos enim baptisma efficit, passio rubicundos.

La dépendance d'Evagrius ne semble pas douteuse.

L'expression « agnus anniculus » (*Exod.*, XII, 5) entendue du Christ, en ce sens que, à dater du baptême dans le Jourdain, la prédication du Sauveur aurait duré un an, est une expression fort remarquable (1), observe justement M. Corssen (p. 26), et Evagrius ne l'a pas empruntée à Tertullien. Voici le texte d'Evagrius :

Anniculus autem dictus est, quia postea quam intinctus est in Iordane, annum praedicavit et sic passus est (2).

Cette même pensée exprimée en des termes pareils se retrouve dans le neuvième de nos traités :

Anniculus dicitur, quia ex quo in Iordane baptizatus est a Ioanne, quando dixit : Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, expleto et exacto praedicationis tempore passus est Christus, sicut David de hoc praedixit : Benedices, inquit, coronam anni benignitatis tuae.

Notre traité cependant, du moins dans le texte conservé, semble avoir à dessein atténué l'affirmation que la prédication du Sauveur n'aurait duré qu'une année, encore que le texte du Psaume (Coronam anni) confirme bien qu'il s'agit d'une année, ainsi que l'annonçait déjà l'importance donnée au mot « anniculus ».

Ici encore dépendance d'Evagrius.

Que le signe de la rédemption ait été marqué dans l'Ancien Testament, c'est ce que Théophile s'applique à établir d'après deux textes d'Ézéchiel, deux textes employés de même dans les *Testimonia* de saint Cyprien (II, 22). Mais, de plus, Théophile retrouve ce signe dans le chiffon que Rahab suspend à sa fenêtre le jour de la prise de Jéricho :

Hoc signum et Raab meretrix, quae in figura Ecclesiae fuit, coccum et spartum in fenestra suspendit, ut, cum Iesus veniret Hierico debellare, viso signo coccini Raab et qui in domo eius essent salvarentur. Ita et in adventu Christi cum venerit Christus filius Dei saeculum istum igni cremare, Ecclesia, et qui in ea fronte signati

(1) « Eamdem opinionem secuti sunt inter Latinos Tertullianus (lib. c. Iudaeos) et Lactantius (lib. IV Institut.). Nullus vero, quem sciam, post saeculum quartum, si tamen unum excipias Orosium. Hinc scriptoris antiquitatem colligas » (Note de Martène).

(2) *Col.* 1176 *d.* Harnack, p. 33.

inventi fuerint, salvabuntur. Sicut Osee, qui typum Christi fuit, iubetur accipere uxorem fornicationis, hoc est Ecclesiam, quam de fornicatione idolorum Christus accepit..., quoniam initium fornicationis idolorum servitus (1).

M. Corssen (p. 26) signale chez saint Justin (*Tryph.* 111) l'allégorie tirée de l'épisode de Rahab : c'est en réalité un thème fort ancien, on le retrouve dans la *Prima Clementis* (12), chez saint Irénée (IV, 20, 12), chez Origène (*In Iosue*, III, 4).

Mais on le retrouve généralement dans le douzième de nos traités, et c'est là qu'Evagrius l'a pris pour l'introduire dans son *Altercatio*. L'auteur de notre traité explique d'abord comment les deux espions de Josué descendent chez une mérétrice. Pourquoi cet honneur fait à cette femme? Mais premièrement pareille déférence n'est pas inouïe dans l'Écriture :

Osee prophetae sanctissimo iubetur a Domino ut fornicariam acciperet uxorem : Dixit enim, inquit, mihi Dominus : Accipe tibi uxorem fornicariam, et fac filios fornicationis... Nam et cum Osee diceretur prophetae : Accipe tibi uxorem fornicariam, iam utique tunc Ecclesiae ex gentibus venientis praefigurabatur imago, eo quod a meretricio nationum et fornicatione idolorum, quia fornicati sunt, inquit, post deos alienos, populus congregandus erat unde Ecclesia nuncupatur.

Secondement, Rahab est la figure de l'Église :

Quod quidem praefigurabatur, quia novissimis temporibus, cum saeculi clades advenerit..., nemo in hoc saeculo salvus erit nisi qui in domo Raab, id est in Ecclesia Christi, fuerit inclusus.

Et, comme suite à ce symbolisme, l'étoffe rouge que Rahab doit suspendre à sa fenêtre n'est autre que le symbole de la rédemption : l'auteur, après avoir développé cette pensée, que l'on rencontre chez Origène (*In Mat. comm. ser.* 125), conclut :

Unde Raab, quae typum habebat Ecclesiae, coccum in signo salutis suae de fenestra suspendit, ut passionem Domini salutem esse gentium indicaret. Ut ergo, destructa et incensa civitate Hiericho occisoque rege, sola domus Raab et qui in ea fuerunt per signum cocci salvati sunt, ita et succenso saeculo isto et interfecto diabolo, qui nunc regnat in saeculo, nemo alius saluti et vitae aeternae servandus est, nisi intra domum Ecclesiae, quae signo cocci, id est sanguine Christi, signata est, fuerit inventus.

Dans l'*Altercatio* d'Evagrius, le juif Simon, avant de se rendre, oppose une dernière difficulté au chrétien Théophile : pourquoi répudier le sabbat, s'il est d'institution divine? A quoi Théophile répond pre-

(1) *Col.* 1177 *a-b.* HARNACK, p. 34.

mièrement que le sabbat n'est pas de nécessité de moyen, puisque les Israélites ont combattu des jours de sabbat.

Mala sabbata scilicet imaginaria requies septimi diei tradita fuit, primum quod Iesus filius Nave, ut Hierico debellaret, per septem dies vicibus muros circuibat, arma bellica tractantes et arcam testamenti gestantes; septima autem die septies circuierunt. Manifesta veritas est quod aut sabbato coeperunt aut in sabbato cadentibus muris Hierico debellaverunt (1).

Cette première réponse, nous dit M. Corssen (p. 28), est prise à Tertullien (*Adv. Iud.* 4), dont voici le texte :

Denique adeo non in vacatione sabbati, id est diei septimi, haec solemnitas celebranda est, ut Iesus Nave, eo tempore quo Hiericho civitatem depellebat, praeceptum sibi a Deo diceret uti populo mandaret ut sacerdotes arcam testamenti Dei septem diebus circumferrent in circuitu civitatis, atque ita septimi diei circuitu peracto sponte ruerent muri civitatis. Quod ita factum est, et finito spatio diei septimi, sicut praedictum erat, ruerunt muri civitatis. Ex quo manifeste ostenditur in numero istorum dierum septem incurrisse diem sabbati : septem enim dies, undecumque initium acceperint, sabbati diem secum concludant necesse est, quo die non tantum sacerdotes sint operati, sed et in ore gladii praeda facta sit civitas ab omni populo Israel. Nec dubium est opus servile eos operatos, cum praedas belli agerent ex Dei praecepto. Nam et temporibus Machabaeorum sabbatis pugnando fortiter fecerunt, et hostes alophylos expugnaverunt...

Nous retrouvons le même thème dans le huitième de nos traités :

Aut si crimen summum est sabbatis aliquid agere, quomodo Iesus Nave successor Moysi octo diebus contextis atque continuis, inter quos erat utique et sabbati dies, exercitum armatum produxit, et castra et arcam Dei cum sacerdotibus et omnibus regionibus movit? Circa muros etiam Hiericho circumduxit agmen, et octavo die ut tubis sacris cancrent sacerdotibus imperavit. Et si possit denotari, fortassis dies sabbati fuit quo muri Hiericho ad tubarum murmurantium strepitum sine bello ruerunt, et ad clamorem armati populi civitas tota terrore deposita in ditionem cecidit victoris exercitus, et sanguis fusus est, et spolia capta et praeda ex hostibus reportata est. Unde, inquam, tanta et tam insignis contra hostes victoria, si sabbato nihil agere licebat? Aut si ex praecepto legis hoc factum est, sciant Iudaei otium sabbati sui, quod longe olim fuerat iussum, postea sine crimine fuisse solutum...

Adnectam adhuc male ab hoste tractatum exercitum Iudaeorum propter otium sabbati, superatum sequendo sabbatum. Iudas Machabaeus, contra hostem cum agmen produxisset, et prostravit inimicum, et populum de victoria non solum tutum sed et gloriosum reddidit. Libet exclamare : si commissum est in religione crimen sabbato aliquid faciendo, unde, rogo, ista tanta victoria, cum bello sabbatum fuerit profanatum?

Nous n'oserions affirmer qu'Evagrius s'est inspiré de notre texte plutôt que de Tertullien. Mais du moins la rencontre des trois auteurs est faite pour poser une énigme : Tertullien et notre auteur auraient-

(1) *Col.* 1179 *d.* Harnack, p. 41.

ils une source commune et quelle est l'originalité et même l'authenticité de la première partie de l'*Adversus Iudaeos* de Tertullien?

Evagrius fait faire au juif une seconde réponse sur la valeur du sabbat. Elle est exprimée ainsi qu'il suit :

Accedit et illud quod humanum sabbatum repellat Deus, dicente Esaia : Ieiunium et dies festos vestros et sabbata odit anima mea. Facti estis mihi in habundantiam, iam non dimittam peccata vestra. Illud autem sabbatum Deus desiderat, requiescere te debere ab operibus malignis, ut in septimo millesimo anno, quod sabbatum sabbatorum intellegitur, mundus ab operibus malis inveniaris. Haec erunt sabbata tenera (*Al.* tenenda) sancta Deo, in quibus Deus delectatur (1).

Il n'y a pas à rapprocher ce passage d'un passage de Justin sur le même thème (*Tryph.* 12), parce qu'Evagrius n'a rien pris à Justin. M. Harnack a expliqué la phrase *Haec erunt sancta tenenda...* en la rapprochant du texte d'Isaïe, LVIII, 13 et 14 (*Si vocaveris sabbatum delicatum et sanctum Domini gloriosum... tunc delectaberis super Domino*), et en conjecturant qu'Evagrius a dû écrire : *Haec erunt sabbata tenera sancta Deo, in quibus Deus delectatur*. Toutefois cette phrase d'Evagrius ainsi corrigée ne sort pas du verset d'Isaïe comme de sa source, tandis que voici ce que nous lisons dans le huitième de nos traités :

Hoc est autem otium sabbati a malis et pessimis operibus, non a bonis et inlustribus abstinere, non a beneficiis dandis aut commodis conferendis, sed ab sceleribus omnibus detestandisque criminibus abstinendis... Huc accedit quod beatus David ait : Mille anni tanquam una dies ante oculos tuos, Domine, quæ praeteriit. Ac proinde septimum millesimum annum septimum diem Domini, id est verum sabbatum, esse nulla dubitatio est. Et hoc erit sabbatum sanctum quod Dominus custodiri iubet, profanari vetat, id est septimus millesimus annus, in quo nullum opus servile, id est nullum peccatum, homo in regno Dei facturus est. Hoc est sabbatorum sabbatum in quo omnia sancta, pia, pacifica, quieta, secura erunt. Haec sunt sabbata tenera, delicata, ubi non dolor, non infirmitas, non malitia, non peccatum erit, sed gloria immortalis et aeterna praestabitur... Nunc ergo veri sabbati otium in fide et sanctitate iustorum colitur, dum a malis operibus abstinetur : perfectio vero sabbati sabbatorum septimo millesimo anno, qui septimus dies est Domini, in resurrectione sanctorum et in regno Dei repraesentabitur nobis.

La conclusion que nous désirons tirer des observations qui précèdent, c'est que dans ce conglomérat qu'est l'*Altercatio* d'Evagrius il y a d'indubitables fragments de nos *Tractatus*. Et comme Evagrius est sûrement du ve siècle, puisqu'il figure dans le catalogue de Gennadius, ce nous est une preuve de l'existence de nos *Tractatus* au moins au début du ve siècle.

Pierre BATIFFOL.

Toulouse.

(1) *Col.* 1179 *d.* HARNACK, p. 41.

ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES

II. LE ROYAUME DE DIEU, SA SPIRITUALITÉ ET SON UNIVERSALITÉ

L'objet de cette seconde étude évangélique est le royaume de Dieu. Nous avons voulu examiner l'œuvre de Jésus-Christ avant de rechercher d'où lui vient sa conscience de Fils de Dieu, qui a suscité ses hautes aspirations religieuses, qui a éveillé son génie messianique. Dans les évangiles synoptiques il se manifeste d'abord comme le messager de ce royaume; c'est en l'annonçant qu'il groupe autour de lui les foules et qu'il s'attache ses disciples. Il fonde ce royaume; c'est sa première œuvre, son œuvre principale devant laquelle sa personne semble s'effacer. La place de cette étude est suffisamment expliquée et légitimée.

Depuis Malachie, c'est-à-dire depuis trois ou quatre siècles, les prophètes se sont tus en Israël. Le temple que dessert le sadducéen, la synagogue où le pharisien prie, lit sa loi et dissimule ses invectives contre le pouvoir politique et le pouvoir sacerdotal, le désert qui depuis l'oasis d'En-Gaddi jusqu'à l'embouchure du Jourdain accueille les ascètes, tous ceux qui sont las des sacrifices matériels et des observances minutieuses prescrites par les scribes, se sont, en quelque sorte, partagé les âmes et donnent satisfaction aux divers besoins religieux.

« Or (1), en ces jours, survient Jean le Baptiste, prêchant dans le désert de la Judée; il disait : Repentez-vous, car il s'est approché le royaume des cieux, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. » Ce mot soulève le peuple, et nos trois évangiles parlent avec enthousiasme et presque avec emphase de ces processions ininterrompues de Juifs de toutes sectes et de tout rang qui descendent au désert pour demander à Jean son rite et s'enquérir auprès de lui à quelles conditions on entre dans ce royaume des cieux. C'est Jérusalem qui se vide (2), c'est toute la Judée qui s'achemine vers Jéricho, ce sont tous les riverains du fleuve.

Le royaume de Dieu est donc proche, mais il sera inauguré par un jugement sévère qui exclura définitivement le pécheur. Jean prêche

(1) S. Matth., III, 1 et 2.

(2) S. Marc, III, 5. Πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολομεῖται πάντες. S. Matth., III, 5.

et baptise pour préparer Israël, pour provoquer le réveil de sa conscience et le retour des cœurs, en face de « la colère qui vient (1) ». Le jugement est imminent, et le prophète insiste sur cette imminence ; il adjure son peuple de se convertir, et il l'épouvante par des comparaisons audacieuses. A ces foules qui sont entassées sur les rives du fleuve, disséminées dans les fourrés épineux et dans les bouquets d'arbres au travers desquels le Jourdain coule mystérieusement, il disait : « Déjà (2) la cognée est à la racine des arbres, et tout arbre qui ne donne pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » On lui demande si ce n'est pas lui qui présidera ce jugement, s'il n'est pas le Messie ; il répond que c'est un autre, plus fort que lui, qui vient derrière lui. Jean accentue la mission vengeresse de cet autre qui, s'il donne le baptême de l'esprit, donnera aussi l'immersion dans le feu : « dans sa main (3), il tient son van, et il nettoiera son aire et il entassera le froment dans le grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint pas. » Voilà l'objet de la prédication de Jean-Baptiste, son évangile. Le temps du royaume des cieux, où Dieu lui-même prendra le gouvernement du monde, est venu ; le premier acte, celui qui ouvre l'ère messianique, est imminent ; c'est le jugement, malheur à qui s'attarde.

Pour qui sait lire les paroles de Jean et leur demande non pas seulement un thème d'exhortation morale, non pas un sens atténué ou accommodé ou transposé, mais qui veut les comprendre comme les ont comprises ceux qui les ont entendues, il ressort que l'homme de Dieu, s'il a eu pour mission de signaler l'approche du Messie et de « préparer les voies devant Lui », n'a pas su en marquer les étapes et en différencier les phases. Comme aux prophètes ses devanciers et ses inspirateurs, sur la ligne desquels il se tient encore, l'œuvre spirituelle du Messie qu'il appelle l'ablution dans l'esprit, son jugement qu'il dépeint par l'immersion dans le feu, la purification de l'aire et la coupe des arbres stériles, enfin le règne total de Dieu et le triomphe définitif des justes, ces trois moments lui sont apparus comme immédiats et confondus dans la même perspective. La vision de l'avenir à ce point de vue est encore brouillée chez lui ; il semble ignorer dans quel ordre ils se dérouleront, à quels intervalles et à quelle distance les uns des autres ils doivent se réaliser.

Or, Jésus apparaît, et sa première parole est celle de Jean : « ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (4) » ; le mot d'ordre qu'il donne à ses douze dis-

(1) S. Matth., III, 7 ; S. Luc, III, 7.
(2) S. Matth., III, 20 ; S. Luc, III, 9.
(3) S. Matth., III, 12 ; S. Luc, III, 17.
(4) S. Matth., IV, 17.

ciples, au moment où leur mission d'apôtres commence, est encore celui de Jean : «ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (1)». La conception du royaume des cieux et des temps de ce royaume est-elle la même que celle de Jean? Lui a-t il été refusé comme au précurseur de les connaître ces temps, ou bien a-t-il fait des éclaircies dans cette vision obscure? Est-il en progrès sur Jean et l'a-t-il dépassé? Tel est le problème que nous voulons étudier, dont l'examen s'impose à qui veut rechercher quel est, au fond, ce royaume de Dieu que Jésus a prêché et fondé, et qui constitue tout son évangile.

L'examen de cette donnée essentielle des évangiles synoptiques est devenue opportune à la suite de publications récentes. Plusieurs critiques protestants, dont le nombre semble s'augmenter spécialement parmi les jeunes, affirment en effet que Jésus, élève des prophètes et de Jean-Baptiste, adonné surtout à la lecture des apocryphes de l'Ancien Testament et des apocalypses qui, depuis le livre de Daniel, sont le genre littéraire préféré, n'est pas sorti de ces influences hétérogènes, n'est pas allé au delà de ses devanciers. Entrant dans l'âme de son peuple dont il partage toutes les espérances nationales, avec lequel il attend un royaume de Dieu qui doit descendre du ciel, royaume dont le bonheur sera fait du triomphe d'Israël sur ses ennemis, de l'abondance des biens de la terre, de vies très longues sans cesse rajeunies, il n'aurait prêché que cela; le royaume qu'il annonce prochain et imminent ne serait que « la terre nouvelle et les cieux nouveaux » des apocalypses, au sens le plus matériel et le plus juif du mot. Telle est l'opinion entre autres de M. Stapfer qui écrivait récemment (2) : « Rien n'indique que Jésus ait entendu par Royaume des cieux autre chose que ses contemporains; rien n'autorise à lui faire tenir sur ce point un autre langage que les docteurs de son peuple. Si, sur cette importante doctrine, Jésus avait eu une autre notion que ses contemporains, il l'aurait dit; il aurait soigneusement distingué sa manière de voir de celle de son peuple : parlant en particulier à ses apôtres, craignant tout malentendu de leur part, comprenant combien ce malentendu serait naturel, il aurait pris soin de le dissiper, les aurait avertis, éclairés, mis sur leurs gardes. Or, de tout cela, il n'a jamais rien fait. Et non seulement il n'a jamais pris ces précautions; mais, au contraire, il s'est servi de toutes les expressions de ses contemporains, les a employées telles quelles, les a répétées telles quelles et dans le sens que tout le monde leur donnait. Dire que Jésus a parlé dans un autre sens, a spiritualisé,

(1) S. Matth., II, 7.
(2) *Jésus-Christ pendant son ministère*, 1897, p. 153, 154.

allégorisé, symbolisé, est tout à fait arbitraire. Les auditeurs de Jésus n'auraient compris sur le Royaume à venir un autre langage que celui qui était parlé par tout le monde, qu'avec des explications très nettes, très précises, distinguant les deux notions. Or les Évangiles n'offrent aucune trace quelconque d'explications de ce genre. »

Nous avons voulu transcrire cette page où l'auteur nous donne sans réticence sa conviction qui est ferme et les preuves qui l'ont formée. Le problème se trouve précisé et élargi; quant à son importance, elle n'échappe à personne. Il se réduit à cette question très simple : qu'est-ce que Jésus a donné à l'humanité? Si le royaume qu'il annonce n'est que la chimère juive, le rêve des apocryphes et des apocalypses qui ont défiguré l'idéal des prophètes, si l'imminence de ce royaume a conditionné tous ses préceptes moraux, a été sa perspective unique et en quelque sorte l'horizon de sa pensée quand il a prononcé le discours sur la montagne, ne s'est-il pas trompé? ne nous a-t-il pas trompés? Sans doute, la personne, grâce à l'héroïsme de sa vie, à la pureté et à la profondeur de sa conscience religieuse, continuera à imposer le respect, et quelques-uns de ses proverbes conserveront toute leur valeur et ne passeront pas, quand bien même la terre et les cieux passeraient; mais le démenti cruel que les événements donnèrent à la prophétie, telle que les critiques la conçoivent, ruine à jamais l'autorité du prophète et de l'envoyé de Dieu. M. Stapfer essaie de se défendre contre cette conclusion et espère sauvegarder sa foi religieuse en disant : « Croyons en Jésus, mais ne croyons pas comme Jésus. » Nous ne voyons pas que cette distinction soit logique. La négation complète de Renan l'était davantage.

Établir que ce mot, le royaume des cieux, est un terme complexe et se dédouble, en quelque sorte, en deux notions, que le gouvernement de Dieu se réalise en deux temps et comprend deux phases, une phase initiale et une phase eschatologique ou de consommation, telle est notre tâche. Jésus-Christ a ouvert et fondé la première période de ce règne, qui a été et n'a pu être que spirituel et invisible; la seconde phase ne sera inaugurée qu'aux derniers jours par le jugement général. Le Sauveur s'est donc dégagé des conceptions messianiques populaires, puisque ce royaume n'est ni national ni politique, mais universel et spirituel. Fondateur de ce royaume, il dépasse Jean-Baptiste qui n'en est que le héraut et le prophète; il a éclairé en outre la vision obscure du précurseur, puisqu'il remet dans un lointain indéfini la perspective du jugement, pour laisser au « baptême dans l'esprit » le temps de se réaliser.

*
* *

Comme Jean, nous l'avons dit, Jésus prêche le royaume de Dieu; il porte de village en village l'heureuse nouvelle que ce royaume vient, « annonçant l'évangile de Dieu, que le temps est accompli et qu'il s'est approché le royaume de Dieu (1) ». Lorsqu'il s'est échappé de Capharnaüm après ce sabbat où il a multiplié les miracles, il dit à la foule qui l'a rejoint dans sa retraite et qui veut le retenir : « Il me faut annoncer aux autres villes le royaume de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé (2). » Le même message qui, dans la bouche de Jean, remuait toute la Judée, prêché par Jésus, dans la Palestine du Nord, éveillait aussi les mêmes aspirations religieuses et nationales, et lui attachait les foules. Le mot était connu du peuple pour qui il représentait une somme d'espérances qui avaient été souvent démenties et souvent refoulées, mais qui jamais n'avaient été plus vives. Avant d'exposer la conception juive du royaume de Dieu et l'objet du message de Jésus, il importe d'en définir les termes.

Les évangiles appellent le royaume annoncé par Jésus-Christ « royaume des cieux » ou « royaume de Dieu ». La première formule est propre à saint Matthieu ; la seconde, au contraire, est constante chez saint Marc et saint Luc; elle ne se rencontre que trois fois (3) chez le premier évangéliste, et dans les textes parallèles où celui-ci parle du royaume des cieux, ceux-là ont écrit : royaume de Dieu. Quelle est donc la formule primitive, celle dont Jésus a fait usage? Selon Weiss et Holtzmann (4), le Sauveur aurait employé le mot « royaume de Dieu » ; ce n'est qu'après la ruine de Jérusalem, disent-ils, quand les chrétiens durent renoncer à l'espérance d'un règne de Dieu sur la terre, qu'on inventa l'expression « royaume des cieux », pour marquer la transcendance et l'au-delà céleste de ce royaume. On chercherait en vain dans saint Matthieu, croyons-nous, une transposition plus accentuée du royaume dans une autre sphère ; sur le lieu du règne de Dieu, il ne diffère pas des autres évangélistes. Aussi pensons-nous avec Dalman (5) que la formule « royaume des cieux » est primitive. L'expression est juive ; l'idée qu'elle éveille est issue des spéculations juives ; elle pouvait être comprise par les auditeurs juifs de Jésus. C'est donc saint Marc et saint Luc qui, écrivant pour les lecteurs grecs, auraient substitué

(1) Marc, I, 15.
(2) Marc, I, 38; Luc, IV, 43.
(3) S. Matth., XII, 28; XXI, 31 et 43.
(4) B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theologie*, 6e édition, p. 580; Holtzmann, *Neu. Theo.*, I, 191.
(5) Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 77.

à l'hébraïsme « royaume des cieux » l'expression plus facilement intelligible de « royaume de Dieu ». Il est par conséquent plus exact de supposer que le Sauveur, parlant à ses concitoyens, se serait servi habituellement et même presque exclusivement de la formule « royaume des cieux ».

Mais n'y a-t-il pas dans cette dernière formule une nuance de sens qui aurait été perdue et négligée dans la traduction « royaume de Dieu »? Deux faits nous autorisent à penser que la seconde expression est l'équivalent parfait, le substitut exact de la première. Il suffit d'abord d'observer que saint Marc et saint Luc traduisent invariablement l'une par l'autre; c'est donc ainsi que la première génération chrétienne et les apôtres dont les deux évangélistes sont les disciples comprenaient et interprétaient l'objet du message de Jésus-Christ. Nous trouvons ensuite dans la *Mischna* le mot « cieux » employé fréquemment pour désigner Dieu dont le nom est ineffable et même l'expression « royaume des cieux » pour « royaume de Dieu (1) ». Nous ne voulons pas dire que le Sauveur ait eu des préoccupations de rabbin dévot, mais il a pu ménager la susceptibilité de ses contemporains et éviter de prononcer le nom de Yahwé. En tout cas, il a fait surtout usage de l'expression courante et, dans sa pensée, les deux formules sont synonymes (2).

Quel est le sens de βασιλεία? Tous les critiques affirment que, soit dans l'Ancien Testament, soit dans la littérature juive, le mot *malcouth* rapporté à Dieu signifie toujours le *gouvernement royal* de Dieu et jamais le *royaume* de Dieu. Un empire oriental, aujourd'hui comme autrefois, dit Dalman, n'est pas un État, dans notre acception latine ou germaine, comprenant un peuple ou un pays; c'est une domination, une royauté, un pouvoir qui s'exerce et qui s'impose sur un territoire donné. Le sens primitif de ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ n'est donc pas *le royaume de Dieu*, mais le *règne de Dieu*. Jésus, en prêchant cette βασιλεία, annonce donc que Dieu va régner en maître souverain et absolu, qu'il va prendre lui-même le gouvernement du monde; ceux sur qui s'étendra cette action royale constitueront son Empire, son État et son Royaume. Nous croyons que les deux sens *royauté de Dieu* et *royaume de Dieu* se trouvent dans les évangiles; mais le second

(1) Dans ces expressions le mot schāmaîn est sans article : mālecouth schāmaîn; môra' schāmaîm; schēm schāmaîn; bîdē schāmaîm.

(2) Dalman dit avec raison : « ce n'est pas la βασιλεία qui est décrite comme transcendante, mais le βασιλεύς. Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν signifie le gouvernement du Dieu transcendant. » Si le sens exact de βασιλεία est *royauté* et non pas *royaume*, la formule « royauté des cieux » ne peut signifier que « royauté de Dieu ».

n'est que dérivé. Il n'était pas sans intérêt d'entrer dans ces détails et de fixer le sens précis des termes, puisque ces notions, mal expliquées selon nous, ont donné lieu à une théorie singulière sur le royaume de Dieu. Un certain nombre de critiques ont cru que d'après les idées juives, qui auraient été également les idées de Jésus-Christ, le royaume de Dieu était déjà préexistant et constitué au ciel, et qu'on attendait sa descente des sphères supraterrestres. Or, il ressort de notre analyse que l'objet du message du Sauveur ne peut être que la manifestation et le déploiement de la toute-puissance de Dieu, manifestation et déploiement dont le terme sera la création d'un royaume. Dieu seul est préexistant; le royaume est à fonder sur la terre.

Quelle conception les contemporains du Sauveur se sont-ils faite de ce règne de Dieu? De quelle nature et de quelle essence seront la joie et la paix que goûtera l'Israélite reconquis et replacé sous l'obédience divine? Le royaume sera-t-il politique ou religieux, national et restreint aux limites de la Palestine ou bien universel et ouvert à tous les peuples? Telles sont les questions qu'il importe d'examiner. Des renseignements exacts sur les espérances d'Israël au temps de Jésus-Christ ont été puisés à des documents divers et groupés d'une façon assez heureuse (1). Nous les empruntons spécialement à des écrits dont la date se laisse préciser, puisqu'ils sont certainement postérieurs à l'occupation romaine, dont l'influence aussi semble avoir été grande, puisque l'auteur de l'évangile de l'enfance paraît les avoir connus. Ce sont les *Psaumes de Salomon*, des chants certainement palestiniens, qui reflètent tout au moins les opinions des auditeurs palestiniens de Jésus, s'ils ne les ont pas suggérées et alimentées (2).

Rome est maîtresse de la Palestine; les Sadducéens, qui flattent le pouvoir, en ont été récompensés par les honneurs du sacerdoce. L'auteur, pharisien et patriote, lance son manifeste qui débute par cette déclaration solennelle : « Yahwé, toi, tu es notre roi pour toujours et à jamais. » Il lui demande de susciter, selon la promesse faite, un roi fils de David, pour qu'il règne sur Israël, qu'il brise et anéantisse les ennemis et qu'il purifie Jérusalem des païens. — Ce roi groupera un peuple saint; il jugera les tribus de la nation sanctifiée par Dieu et il ne permettra pas à l'injustice d'habiter au milieu d'elle. Il installera dans la Palestine ces Israélites purifiés, selon les anciens cadres territoriaux; aucun colon, aucun étranger n'y séjournera. — Et les

(1) Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, II, § 29, 1898.

(2) Nous ne ferons qu'analyser, en le résumant, le psaume XVII, le plus caractéristique et le plus net au point de vue du rêve national et religieux d'Israël; il servira de cadre aux renseignements fournis par les autres livres.

païens serviront Dieu et seront placés sous son joug ; des extrémités de la terre ils viendront voir la gloire du Seigneur, apportant comme présents ses fils exténués, « pour voir la gloire du Seigneur que le Seigneur aura fait éclater ». — Ce roi est le Messie, l'oint du Seigneur. Il ne mettra pas sa confiance dans les chevaux et les cavaliers, car le Seigneur lui-même est son roi ; Dieu l'a rendu puissant par son *Saint-Esprit;* d'une parole de sa bouche il frappera la terre pour toujours. Il n'y aura pas d'injustice et d'impureté en ces jours-là. L'auteur termine en priant Dieu de se hâter de faire miséricorde à son peuple et en protestant de son royalisme divin.

Deux données surtout nous intéressent dans cette conception des temps messianiques, c'est d'abord la reconstitution du royaume d'Israël et la place qui sera faite aux païens dans ce royaume, et, en second lieu, la nature des biens dont jouiront les Israélites.

L'auteur attend, et son espérance est ferme, le retour des Israélites dispersés qui viendront s'installer dans la Palestine et « hériter la terre » ; il a le culte de cette terre ; il semble avoir constamment flottante devant ses yeux la vision de Balaam, puisqu'il contemple déjà son peuple distribué par tribus, selon le cadastre mosaïque, sur le sol des pères. La Palestine est donc le noyau de la théocratie future, le point central de ce nouvel empire ; mais la royauté de Dieu en franchira les limites et en débordera, pour se soumettre les païens et pour détruire la *malcouth* humaine.

La conception des temps messianiques et du règne futur de Dieu s'était élargie et agrandie sous la triple extension de l'idée de Dieu, de l'idée du monde et de l'horizon politique d'Israël. Puisque Yahwé est le seul Dieu, le créateur du monde , il suivait qu'il devait régner sur toute la terre quand il se déciderait à régner. D'un autre côté, le peuple élu prend contact successivement avec les grands empires ; ses ennemis ne sont pas seulement les petites tribus bédouines de l'Idumée, de Moab et d'Ammon ; ceux qui ont troublé sa paix ont été les royaumes d'Égypte et de Syrie, puis, par delà la plaine syrienne, les grands dynastes de Ninive, de Babylone, de Suse, puis les Grecs, puis en dernier lieu les Romains. Les pouvoirs politiques hostiles à Dieu et à son peuple devront être anéantis ; ils représentent la *malcouth* humaine qui doit être brisée par la *malcouth* divine. Telle est la première bataille qui préludera à la fondation du royaume de Dieu. Les empires mauvais détruits non par « les chevaux et les cavaliers », mais par « une parole de la bonté du Messie » en qui réside l'esprit de Dieu, que deviendront les païens? Ils se convertiront à Yahwé et le

reconnaîtront comme le vrai Dieu. Isaïe (1) surtout avait annoncé ce retour et avait proclamé le Messie un drapeau pour tous les peuples. Par la bouche de Zacharie (2), Dieu parlait ainsi à son peuple : « En ces jours-là, dix hommes de toutes les langues des nations saisiront un *Iehoudi* par les pans de son vêtement et diront : Nous irons avec toi, car nous avons appris que Dieu est avec toi. » Cet universalisme se retrouve avec des formes disparates dans les écrits postérieurs. D'après les livres Sibyllins (3), les païens, quand ils auront vu la paix du peuple de Dieu, célébreront et loueront le seul vrai Dieu, enverront leurs présents au temple, à Jérusalem, et marcheront à la lumière de la loi. Alors Dieu établira son empire sur tous les hommes; les prophètes de Dieu en seront les juges. Ce sera par des qualités morales que les saints feront la conquête du monde, au dire de Philon (4), par la dignité, la bienfaisance et la force. Selon d'autres écrits, la puissance divine dont a été investi le Messie s'imposera aux hommes, ils la subiront et l'accepteront. Il importe de noter que l'appel des païens au royaume de Dieu est plus développé et a plus de relief dans les écrits Alexandrins que dans les écrits des Juifs de Palestine. Ceux-ci, qui ont été victimes de la puissance romaine souvent dure et impitoyable, attendent un royaume de Dieu comme une revanche et une vengeance; absorbés dans leurs souffrances nationales, ils préfèrent s'étendre sur les châtiments que Dieu infligera aux ennemis de son peuple.

Le bonheur que goûteront les élus du royaume sera fait avant tout de joie et de délices non troublées. Il n'y aura plus ni guerre, ni haine, ni chicane, mais la paix, la sincérité et l'amour. Les bêtes elles-mêmes seront douces pour les hommes et les serviront. La nature sera d'une grande fertilité. Les vies s'augmenteront de mille ans et cependant les hommes seront à l'abri de la vieillesse; ils ne seront jamais rassasiés de vivre, mais ils auront l'entrain et la vigueur des enfants et des adolescents. Les femmes enfanteront sans douleur. Le moissonneur ne se fatiguera pas à sa tâche. Voilà, en quelques mots, l'essence du bonheur auquel rêvent l'Israélite matériel, qui lit les apocalypses palestiniennes, et le Juif spiritualiste d'Alexandrie. Philon lui-même, malgré sa tendance à accentuer le point de vue moral, n'a pas pu se soustraire aux conceptions du peuple. Il attend après la réalisation de « l'idéal éthique », dit Schürer, un temps de bonheur extérieur et le

(1) Isaïe, II, 2 suiv.; XI, 10; XLII, 1-6, etc.
(2) Zacharie, VIII, 23.
(3) *Oracula sibyll.*, III, 698-726 et 766-783.
(4) PHILON, *De præm. et pœn.*, § 16. σεμνότης, δεινότης, εὐεργεσία.

bien-être. Les hommes pieux et vertueux domineront sur la terre. On n'exclut pas cependant les vertus intérieures et spirituelles. Ces joies nettement matérialistes sont la récompense de la justice et de la sainteté ; car tous sont saints, dit le Psaume de Salomon (1) ; le Messie purifiera son peuple, il fera paître le troupeau du Seigneur dans la foi et dans la justice (2). Mais ce régime et cet état de sainteté sont encore selon l'idéal mosaïque : la loi et le temple subsistent dans l'ère nouvelle comme les grands organes de la vie religieuse.

Une révolution politique violente qui dégagera le peuple de Dieu de la tyrannie romaine, le royaume d'Israël reconstitué en Palestine, l'accession de tous les peuples qui, reconnaissant la supériorité morale du Iehoudi, se constitueront ses vassaux et ses pourvoyeurs, se feront un honneur de lui envoyer de riches dîmes pour s'attirer les bénédictions de Yahwé, telles sont les idées que Jésus, consacré messie et fils de Dieu par le baptême, rencontre sur sa route : non pas des idées abstraites et mortes, qui ne sont pas sorties des synagogues et des livres ; elles sont, on l'a vu à la prédication de Jean, extraordinairement vivantes, elles donnent la fièvre. Jésus a-t-il été victime de ces illusions et de ces chimères ? A-t-il été lui-même touché par cette fièvre ? Nous croyons que la lecture des seuls évangiles synoptiques doit nous convaincre de ce fait : que Jésus a rompu avec ces espérances. A un royaume temporel et national, il a substitué l'idée d'un royaume spirituel et universel ; il le fonde *lui-même* par sa prédication ; il ouvre *lui-même* les portes de ce royaume à tous les peuples.

*
* *

Jésus prend le mot qui circulait dans toutes les bouches ; le thème de sa prédication et de celle de ses disciples est celui de Jean-Baptiste : « faites pénitence, il est devenu proche le royaume de Dieu ». La conception populaire a été, en quelque sorte, le point de départ de son apostolat, et il n'a pas voulu la rectifier et l'ébranler d'un seul coup. Il lui importait moins de révéler la nature du royaume, d'en expliquer l'organisme et les lois, que d'y acheminer les âmes, que de les préparer par l'éveil de qualités morales et par la transformation des cœurs, en prêchant le retour à Dieu par la pénitence. Sa doctrine était nouvelle, comme on le verra. Une révélation trop brusque aurait surpris et dérouté puisqu'elle s'attaquait à des préjugés de races et à des espérances chaudement entretenues. Il devait donc ne rompre avec

(1) V. 36.
(2) V. 45.

cette conception que peu à peu et insensiblement, après s'être imposé personnellement par des miracles et par l'autorité de sa parole. Non seulement le Sauveur prend le mot, mais il fait encore sien, dans une certaine mesure, l'élan universel. S'il n'a pas refoulé immédiatement et brusquement la poussée vigoureuse de toutes les âmes vers le royaume établi pour la plus grande gloire des Juifs, c'est parce qu'il espérait s'en emparer en la faisant dévier vers lui, sûr qu'il suffisait de déplacer et de hausser le but pour modifier et spiritualiser l'élan et pour transformer l'aspiration.

Il n'oppose pas la royauté qu'il prêche aux puissances terrestres. Son royaume des cieux n'est pas celui de la vision de Daniel, telle que l'ont comprise ses contemporains. Il prend la fuite et se dérobe à la foule qui le cherche pour le faire roi. Il reconnaît l'autorité de l'Empereur et ordonne de lui payer la taxe; il a fixé par une formule nette la différence du domaine politique et du domaine religieux, des droits de César et des droits de Dieu. Le règne qu'il veut établir n'est donc pas l'ennemi du pouvoir romain; il peut coexiter avec lui, il en est indépendant, puisqu'il est d'un autre ordre. De quel ordre? Les évangiles synoptiques nous ont conservé des faits et des dires de Jésus qui, quoique dispersés sans ordre apparent, font corps et constituent un ensemble organique; ils ont leur cadre dans un même programme; ils ont été inspirés par la même pensée, pensée identique à elle-même qui n'a pas évolué, puisqu'on les rencontre au début de la vie du Sauveur, en sa pleine carrière apostolique et dans les derniers jours. Jésus n'a reconnu et n'a voulu reconnaître qu'une puissance hostile, le mal et le péché, qui, pour lui comme pour ses contemporains, est personnifié en Satan comme en son principe. Satan est son seul ennemi, le seul qu'il ait mission de détruire. Son royaume est donc d'ordre religieux et moral.

Les récits de la tentation nous donnent l'esquisse du programme messianique tel qu'il s'imposait à la conscience de Jésus dans les premiers jours qui suivirent son baptême, et nous disent quel a été le but essentiel de son œuvre, ses moyens d'actions et l'usage qu'il doit faire de la puissance divine dont il dispose. Le Sauveur, après avoir été tenté, c'est-à-dire sollicité d'user de cette puissance pour satisfaire sa faim et les besoins de son corps, — de s'imposer au peuple juif, en l'étonnant par des prodiges et des habiletés de prestidigitateur, est mis enfin en présence de tous les empires du monde qu'il doit conquérir un jour. Il peut en devenir maître si, tombant devant Satan, il l'adore. L'adversaire avec lequel il doit lutter est donc Satan, cette puissance invisible et spirituelle qui gouverne le monde. A cet empire universel du démon

il opposera l'empire universel de Dieu ; à ce règne ancien, de nature spirituelle, puisqu'il est irréligieux et immoral, il substituera le règne spirituel, religieux et moral de Dieu. Le royaume de Dieu qu'il va annoncer et fonder n'est donc pas terrestre et politique ; il n'est pas non plus national et juif, puisqu'il a toute la terre pour cadre territorial. Sa tâche est de lutter contre Satan, et il fondera le royaume de Dieu dans la mesure où il réussira à vaincre et à chasser son ennemi.

Un dialogue entre Jésus et les Pharisiens éclaire d'une vive lumière le fait que le royaume de Dieu est là, que la phase que nous appelons initiale et spirituelle est déjà réalisée. Jésus se défend de chasser les démons par la vertu des démons, et il oblige ses contradicteurs à conclure que c'est au nom de Dieu que ses exorcismes ont réussi. Il poursuit son argumentation : « Mais si par la force de Dieu, par le doigt de Dieu, dit saint Luc, je chasse les démons, c'est donc qu'il est survenu sur vous le règne de Dieu (1). » C'est une déclaration décisive. Les Pharisiens doivent savoir que le premier acte du gouvernement de Dieu sera d'écarter les puissances mauvaises, de déposséder les démons de l'autorité qu'il ont prise sur les hommes et sur le monde. Ils auraient dû conclure que Dieu a déjà inauguré son règne et qu'il a manifesté sa puissance souveraine, puisque cette puissance s'exerce en Jésus et par Jésus. Ce fait est donc pour eux un signe sensible que le royaume est fondé.

C'est à la lumière de cette parole que nous devons juger et comprendre toute une partie assez obscure en elle-même de l'activité de Jésus. Son premier miracle est un exorcisme, pour lequel une parole a suffi. La foule qui sait combien lentement les exorcistes juifs opèrent, à quelles passes magnétiques et à quelles incantations ils recourent généralement, ne cache pas sa surprise et marque la différence entre les procédés des empiristes et ceux du thaumaturge débutant. « Il y eut une grande stupeur sur tous, de sorte qu'ils se demandaient les uns aux autres : Qu'est-ce que ceci? Une nouvelle doctrine avec autorité. Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent (2). » Jésus donne donc comme preuve indubitable que la royauté de Dieu a commencé à s'exercer, que le royaume de Dieu se fonde, la guerre sans trêve qu'il fait aux démons et ses victoires répétées ; et on peut établir ce principe que Holtzmann (3) nomme un canon : *le règne de Dieu progresse dans*

(1) S. Matth., XII, 28 ; S. Luc, XI, 20. Ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Il faut vraisemblablement, avec Dalman, ramener le mot grec à l'araméen מִטָּא עַל : Dieu donc sauvera le monde, puisque lui-même, par l'intermédiaire de Jésus, chasse les démons.

(2) S. Marc, I, 27.

(3) Op. c., I, p. 218.

la mesure où Satan recule ; à chaque pas en arrière de l'ennemi correspond la marche en avant du royaume de Dieu. N'est-ce pas en connexion avec ce principe qu'il faut interpréter la vision du Sauveur, quand il suivait du regard ses soixante-douze disciples envoyés en mission contre les esprits mauvais (1)? Ils reviennent avec joie et lui disent : « Seigneur, les démons eux-mêmes nous sont soumis en ton nom. Jésus leur dit : Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. » Par la royauté de Dieu qui commence à se manifester, la royauté du mal est ruinée; elle tombe d'une chute irréparable. Dieu affirme son entrée dans le gouvernement du monde, en luttant contre les puissances hostiles et en les évinçant. C'est le premier acte de sa royauté. Telle est la loi qui se dégage nette et incontestable de l'œuvre d'exorcisme de Jésus et de ses disciples.

Que Jésus ait divisé l'histoire du peuple juif en deux périodes, le temps des prophètes et de la loi jusqu'à Jean, et depuis Jean le temps du royaume de Dieu, c'est une vue qui ressort de deux textes parallèles (2), avec un haut relief, bien que l'on puisse discuter si les cadres de ces textes sont bien assortis, s'ils n'ont pas été dépareillés. Pour saint Matthieu comme pour saint Luc, Jean est un terme. Il ferme l'ère des prophètes et de la loi, et il ouvre l'ère du royaume de Dieu. Quant à la façon dont ce royaume est reçu, si les Juifs sont hostiles ou sympathiques, s'il y a grand élan pour le prendre de force ou s'il est retardé par les pouvoirs politiques ou religieux, c'est là une question secondaire, bien que nous inclinions à penser que, d'après les deux évangélistes, le royaume demande à être enlevé par la force.

(1) S. Luc, x, 18.

(2) S. Matth., xi, 12-15; S. Luc, xvi, 16. La citation de S. Luc semble être un bloc erratique; le sens cependant en est clair. « La loi et les prophètes jusqu'à Jean; depuis lors, le royaume de Dieu est évangélisé et chacun se précipite vers lui ou est violemment poussé vers lui. » Il ne peut être question d'un mouvement hostile au royaume de Dieu. Βιάζεται εἰς ne peut signifier qu'une tendance et une inclination vers le royaume. S. Matthieu introduit le v. 13 par γὰρ; il y a donc, selon lui, relation essentielle entre les deux versets; le second doit donc expliquer le premier : pourquoi depuis les jours de Jean le royaume βιάζεται? c'est parce que les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean. Le sens obvie est donc que depuis Jean le royaume de Dieu se fonde. (Voir Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, II, p. 411. *Ce qui est maintenant et ce qui était avant.*)

Resch met en parallèle βιάζεται de S. Matthieu avec εὐαγγελίζεται de S. Luc, et il suppose un mot primitif hébreu qui aurait été compris différemment par les deux évangélistes. פרץ (niphal, être violenté, être rompu, être ouvert, être manifesté) réunit ces conditions; mais le parallèle doit être cherché entre S. Matthieu, 13 et S. Luc, 16, et non pas ailleurs.

Dalman (op. c., p. 114) propose תקף comme mot primitif : le sens serait : chacun peut le saisir fermement, il est pour tous attingible. Mais le critique préfère ramener βιάζεται à אנס, *faire violence et piller;* le *logion* se rapporterait, selon lui, à l'incarcération de Jean-Baptiste : les violents violentent le royaume de Dieu, c'est-à-dire les messagers du royaume, et empêchent son établissement.

Nous arrivons à un texte classique que saint Luc seul nous a conservé (1). « Les Pharisiens demandèrent à Jésus : Quand vient le royaume de Dieu? Il leur répondit : Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : il est là ; car voici, le royaume de Dieu est parmi vous. » A la question de temps qui lui est posée par les Pharisiens, Jésus répond en disant que le royaume est déjà venu, qu'il est déjà fondé parmi eux. Prévenant l'objection naturelle chez des interlocuteurs qui attendent son apparition comme un météore céleste, il les avertit que ce royaume est invisible (2). Nous n'insisterons pas sur les passages nombreux, dans lesquels Jésus-Christ parle du royaume de Dieu comme d'un état présent, dans lequel on entre ; comme d'un bien qu'on peut se procurer tout de suite : « cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice (3) », « malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites ! parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux ; vous n'y entrez pas vous-mêmes, et vous n'y laissez pas entrer ceux qui veulent entrer (4) ». Il s'agit évidemment d'une aspiration vers la justice que le Sauveur donne à ceux qui s'attachent à lui, par laquelle ils sont constitués membres de ce royaume, par conséquent, d'une prise de possession actuelle de cet état. La déclaration de Jésus-Christ au sujet de Jean-Baptiste (5) n'a de sens que si on la réfère à un royaume de Dieu déjà fondé. « Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui, » c'est-à-dire le plus petit de ceux qui, comme mes disciples, sont déjà les citoyens du royaume, sont plus grands que le héraut du royaume. Jean ne sera pas exclu de la phase eschatologique du royaume de Dieu ; il ne peut donc être question que de la phase initiale de ce royaume fondée par Jésus-Christ, par lui-même.

Royauté spirituelle de Dieu, royauté déjà en exercice, telles sont les deux données que nous dégageons des exorcismes qui constituent une partie essentielle de l'activité de Jésus et de ses disciples, de sa vision du monde telle que les récits de la tentation nous l'exposent et d'une série de *logia*, prononcés à des époques diverses de son apostolat. Ces

(1) S. Luc, XVII, 20 et 21.

(2) Soit que l'on traduise ἐντὸς ὑμῶν par *parmi vous, au milieu de vous* ou bien par *au dedans de vous*, le premier accentuant le fait présent de ce royaume, le second, sa nature spirituelle et intérieure, le sens total est que le royaume est déjà réalisé et que sa venue est invisible. Dalman (*op. cit.*, p. 119) traduit ἐντὸς par *au dedans* et conclut par une remarque assez heureuse. De même que la puissance de Jésus sur les démons est un signe visible même pour l'œil extérieur que le règne de Dieu est arrivé, de même la puissance de sa parole en est une preuve qui, quoique invisible, n'en est pas moins démonstrative.

(3) S. Matth., VI, 33

(4) S. Matth., XXIII, 13.

(5) S. Matth., XI, 11 ; S. Luc, VII, 28.

données se retrouvent spécialement et avec un plus haut relief encore dans l'enseignement parabolique du Sauveur.

Nous croyons pouvoir égaler sans exagération la petite scène improvisée du lac de Tibériade où Jésus monte sur une barque pour dire ses paraboles, au sermon sur la montagne et à la confession de saint Pierre sur la route de Césarée. Le jour des paraboles constitue avec ces deux faits les trois grands épisodes de la période galiléenne. Il précède de peu la mission des Apôtres dont il achève l'instruction, et on pressent l'abandon de la foule surprise et déçue par la révélation nouvelle qui a trompé ses espérances les plus chères et ses rêves messianiques caressés depuis longtemps. La prédication donnée de la barque près du rivage de Capharnaüm est donc centrale, presque décisive dans l'apostolat du Sauveur. Sur la montagne, il proclame des béatitudes, sa loi et sa morale qui mettront le disciple sur la route du Royaume ; mais il réserve un secret qu'il ne semble pas opportun de révéler encore : le mystère ou les mystères du règne de Dieu. L'enseignement parabolique fait corps, croyons-nous, avec le sermon des béatitudes; il fallait avoir compris celui-ci et surtout l'avoir mis en pratique, pour être digne d'entendre et de comprendre celui-là (2).

Une question qu'il importe de débattre préalablement est celle de l'objet de ces paraboles. La vérité dont elles sont le revêtement est-elle relative au royaume de Dieu? Il est évident que, dans leur forme actuelle, elles se rapportent à ce royaume, et qu'elles nous en révèlent la nature, le sol où il croît, les lois de son développement et les époques de sa maturation. En était-il ainsi dans la source dite primitive? Les formules qui les introduisent ne seraient-elles pas des étiquettes imprécises et lâches apposées par un évangéliste malhabile qui se serait trompé sur la vraie signification et sur la portée de ces paraboles (3)?

Sans doute quelques-unes de ces formules semblent avoir été modi-

(1) S. Marc, IV, 1; S. Matth., XIII, 2.

(2) Nous nous séparons nettement de l'opinion assez commune, d'après laquelle Jésus aurait parlé en paraboles pour ne pas être compris de la foule, pour l'aveugler en un mot. L'intention prêtée au Sauveur contredit évidemment le choix du sujet traité et la forme simple et familière qu'il emploie. Il a voulu avant tout se mettre à la portée de ses auditeurs qui, bien que matériels, sont avides de l'entendre. L'allusion à la mission d'Isaïe (ch. VI) chargé d'endurcir et d'aveugler le peuple, loin de contredire notre interprétation, semble au contraire la confirmer. Yahwé ordonne à son prophète de tenter un dernier effort, qui doit être décisif, pour ramener le peuple de son égarement. Si cette démarche suprême, qu'accompagnent des menaces sévères, est sans succès, alors l'aveuglement viendra de lui-même. Il en est ainsi dans notre cas. Si la foule ne comprend pas le mystère de Jésus proposé sous la forme claire et limpide de la parabole, il faut désespérer d'elle; elle est donc endurcie, aveuglée et partant réprouvée. *Dans l'intention de Jésus*, l'enseignement parabolique est donc un acte d'amour et de divine condescendance et non pas un acte de réprobation.

(3) Telle est l'opinion de Jean Weiss : *die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892.

fiées par le rédacteur du premier évangile, et ne pas remonter, quant à leurs expressions actuelles, à Jésus-Christ lui-même. D'après saint Matthieu (1), en effet, le royaume des cieux est assimilé à un homme qui sème une semence, tandis que le Sauveur l'a comparé à la semence elle-même. Mais les formules parallèles de saint Marc et de saint Luc semblent être primitives; elles apparaissent comme les cadres assortis des paraboles ou mieux comme les en-tête nécessaires pour préparer l'auditeur à l'enseignement figuré. Nous les croyons donc authentiques, c'est-à-dire prononcés par le Sauveur lui-même. On retrouve en effet dans ces interrogations répétées (2) : comment comparerons-nous le royaume de Dieu? à quoi est-il semblable? à quoi le comparerais-je? les hésitations voulues et les retards d'un haut esprit qui cherche et qui choisit la comparaison très simple à la portée de ses disciples et des foules qui l'écoutent.

Quel est ce mystère qu'il importe tant de connaître, puisque ceux à qui il échappe (3), ceux qu'il n'intéresse pas, « voyant, ne verront pas, entendant, n'entendront pas et ne comprendront pas et ne se convertiront pas et ne seront pas pardonnés (4) »?

Toutes ces paraboles, quoique différenciées par le relief donné à certaines parties secondaires et par les aspects et les points de vue nouveaux qu'elles décrivent, ont été dites par Jésus pour dévoiler la nature mystérieuse du règne de Dieu. Leur donnée générale est que ce règne ne se fonde pas par une intervention subite de Dieu, par une manifestation irrésistible de sa toute-puissance; il s'établit dans les cœurs; il s'y sème comme une semence; il y croît silencieusement, lentement, de lui-même; puis il s'épanouit comme une tige qui se dresse enfin visible et riche de graines, mûre pour la moisson. « Il en est du royanme de Dieu comme quand un homme jette de la semence en terre; qu'il dorme, qu'il veille, la nuit, le jour, la semence germe et s'allonge, sans qu'il sache comment. D'elle-même (αὐτοματη)

(1) XIII, 24 : ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα. La formule est évidemment narrative; elle est donc de S. Matthieu.

(2) S. Marc, IV, 30; S. Luc, XIII, 18 et 20.

(3) S. Marc, IV, 12.

(4) Peut-on dire que les paraboles se rapportent non pas au royaume de Dieu, mais à *la parole* de Jésus, à *l'évangile lui-même*, que le Sauveur a voulu faire comprendre que sa prédication, son Évangile avait besoin de se développer lentement, et qu'aussi longtemps que ce développement n'aurait pas lieu, le royaume de Dieu ne viendrait pas? Le thème des paraboles pourrait être ainsi formulé : lois d'après lesquelles l'Évangile se développe et non pas lois d'après lesquelles le règne de Dieu s'établit et croît. Cette substitution ne serait légitime qu'autant que le royaume de Dieu serait purement eschatologique. Or Jésus parle évidemment ici d'un règne de Dieu invisible et spirituel déjà établi et en exercice. On a de plus remarqué avec justesse que, pour le Seigneur, le développement de l'Évangile ressemble au développement du royaume de Dieu, avec lequel du reste il est en proportion.

la terre produit d'abord l'herbe, puis l'épi, puis le grain tout formé dans l'épi. Et, dès que le fruit est mûr, on y met la faucille, car la moisson est là. » Par la vérité et la profondeur de son observation, par la beauté du symbole, par la tranquillité et l'harmonie de son rythme, cette délicieuse parabole prononcée de la barque dont elle semble avoir retenu le mouvement, peut se comparer, sans désavantage, avec les meilleurs fragments de la poésie gnomique. Elle nous intéresse spécialement encore, parce qu'elle est le meilleur témoin que nous puissions interroger sur l'état d'âme du Sauveur. Les critiques le dépeignent volontiers comme débordé par sa tâche, dérouté par les surprises de son apostolat, presque en dehors de son équilibre mental, impatient comme la foule qui se pressait autour de lui, de voir arriver le jour du jugement, avec sa grande manifestation eschatologique. Celui qui a dit cette parabole n'est pas un exalté (1); l'impatience n'est pas son fait, puisqu'il ordonne à ses disciples de laisser croître et mûrir lentement et silencieusement le germe de vie divine qu'il vient de déposer en eux par sa parole. Les Juifs attendant la révélation de Dieu qui sera brillante et aveuglante comme un météore; le royaume se fonde d'une manière invisible et latente, dit Jésus. D'après eux encore, il s'établira en un instant, par l'intervention toute-puissante et irrésistible de Dieu. Non, enseigne le Sauveur : une lente germination lui est nécessaire, et il ne réussit que selon la disposition des cœurs. Il faut hâter sa venue et faire immédiatement le triage : « Veux-tu, disent les serviteurs au maître, que nous allions arracher l'ivraie? *Non*, dit-il, de peur qu'en arrachant l'ivraie, vous ne déraciniez en même temps le blé. Laissez croître ensemble l'un et l'autre jusqu'à la moisson, et à l'époque de la moisson, je dirai aux moissonneurs : Arrachez d'abord l'ivraie et liez-la en gerbes pour la brûler, mais amassez le blé dans mon grenier. » A l'éclat, le Sauveur oppose l'invisible; à l'instant, l'élaboration lente; à l'infaillibilité de l'acte, la collaboration des âmes et des volontés; à l'imminence, un lointain indéfini.

Voilà la révélation de Jésus-Christ, la doctrine nouvelle et les mystères du royaume expliqués. Par cette conception spirituelle du gouvernement de Dieu, il se dégage de l'eschatologie et de la chimère juive; il lutte contre le génie de sa race, il rompt toute attache avec

(1) C'est se méprendre complètement sur le sens de la parabole que d'en dégager, comme leçon fondamentale, le rôle prédominant de Dieu dans la fondation du royaume et de souligner avant tout son initiative et son intervention finale. Tout au contraire, le rôle du semeur est réduit à son minimum : il sème et il moissonne. *Spontanéité*, lenteur et silence de la maturation sans que le semeur y prenne part, tel est l'enseignement incontestable du Sauveur.

son peuple dont les élans vers Dieu et les appels même passionnés à sa justice et à sa miséricorde étaient troublés par des préoccupation matérielles et suivis de retours égoïstes. Et, s'il rejoint les moralistes de toutes les écoles et de tous les temps, il les dépasse incomparablement par sa doctrine qui atteint les profondeurs de la conscience, par le don de sa grâce qui transforme les cœurs, tandis que ces sages, même ceux de la Grèce, n'ont été souvent que les virtuoses de la morale, alors que le plus sincère d'entre eux avouait son impuissance par cette parole presque désespérée : « Comment changer les dispositions intérieures des hommes? » Il les distance davantage encore puisqu'il donne à ses disciples comme modèle de justice et de sainteté, la justice du « Père qui est au ciel », et qu'aux axiomes antiques « *connais-toi* toi-même », « *sois homme* », « *la mesure du bien c'est l'homme de bien* », il substitue la maxime nouvelle : connais Dieu et sois comme Dieu, « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ».

*
* *

Nous avons établi qu'il fallait dégager une première phase du royaume de Dieu, la distinguer et l'isoler de la phase eschatologique. Dans cette première période, avons-nous dit, la royauté de Dieu, invisible et spirituelle, s'exerce sur les âmes, pour les renouveler, les transformer et leur donner un nouvel élan vers Dieu. Le Sauveur n'est pas comme Jean-Baptiste et, au même titre que lui, un messager et un prophète du royaume ; il en est le fondateur. Mais sa vision de l'avenir est-elle aussi obscure que celle du Précurseur? L'a-t-il débrouillée et éclaircie? Sort-elle plus nette de ses discours? A-t-il cru qu'il inaugurerait à bref délai la phase eschatologique? Telle était la seconde question que nous posions au début de cette étude parce qu'elle nous semblait en connexion immédiate avec la première. Nous pensons que si Jésus-Christ a voulu que le royaume fût universel, et que s'il a donné lui-même à ses apôtres de le prêcher à tous les hommes, il a remis dans un lointain indéfini le moment de la parousie (3).

Tous les critiques consentent à dire que les auteurs des trois évangiles synoptiques sont universalistes. « Cette bonne nouvelle du

(1) S. Matth., v, 48.

(2) Marc-Aurèle, *Pensées*, ix, 29.

(3) Nous n'avons pas l'intention de traiter à fond les difficultés d'exégèse et de théologie qui se rattachent à cette question, puisque nous lui consacrerons une étude spéciale. Nous voulons relever dès maintenant quelques données qui, par leur ensemble et leur convergence, éclairent d'une vive lumière le problème débattu et préparent la solution définitive.

royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin (1). » « Il faut premièrement que la bonne nouvelle soit prêchée à toutes les nations (2). » Saint Luc a conservé deux textes (3) qui se rapportent l'un et l'autre à l'Ascension et qui donnent tout le programme de l'activité apostolique. « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Mais un grand nombre d'exégètes ont suspecté l'authenticité de ces textes et ne les regardent pas comme les paroles de Jésus; ce seraient les évangélistes et les disciples des apôtres qui les auraient introduits dans les discours du Sauveur, soit pour légitimer par l'autorité de son nom leur mission chez les Gentils, soit pour expliquer le retard de la parousie. Ils croient que ces *logia* contrediraient d'autres dires certainement authentiques de Jésus-Christ qui est venu « pour sauver les brebis perdues d'Israël », qui choisit douze apôtres selon le nombre des tribus, et qui, les envoyant porter la nouvelle du royaume, leur défend de prêcher chez les païens et les Samaritains. Jésus, d'après quelques-uns de ces critiques, ne serait pas universaliste : le champ de son apostolat n'aurait été que la Palestine, et aux Juifs seuls il aurait ouvert l'entrée du royaume. D'autres croient à une évolution de sa pensée, à un élargissement graduel de son plan messianique. Il n'aurait eu en vue, au début de sa prédication, que ses concitoyens; à la suite de son insuccès parmi eux, grâce aussi aux manifestations de foi et de bonne volonté qu'il rencontre chez les Gentils, il aurait modifié et agrandi ses cadres et admis tous les hommes à bénéficier du salut.

Ces deux hypothèses nous semblent méconnaître des traits essentiels et extrêmement nets que les évangiles nous ont conservés. Jésus, quand il paraît, a derrière lui tout un cycle de prophéties qui annoncent la venue de tous les peuples à Jérusalem, leur pèlerinage annuel pour célébrer la fête des tabernacles, la reconnaissance du Dieu des Juifs comme le vrai Dieu. Ces prédictions illuminent et sillonnent, comme des éclairs, son horizon messianique; elles auraient, à elles seules, suffi pour le contraindre à faire déborder par delà les limites de sa très petite nation le salut qu'il apportait au monde. Or Jésus connaissait les prophètes; ses débuts à la synagogue de Nazareth témoignent d'une lecture approfondie d'Isaïe. Pouvait-il rester en arrière, spontanément et volontairement reculer? Si le Dieu de Jonas (4) a pu réprimander

(1) S. Matth., XXIV, 14; cf. XXVIII, 19.
(2) S. Marc, XIII, 10; cf. XVI, 15.
(3) S. Luc, XXIV, 47; Actes des Apôtres, I, 8.
(4) IV, 10 et 11.

son prophète qui s'étonnait de sa miséricorde et a pu lui dire : « Tu as eu pitié du ricin qui ne t'a coûté aucune peine et que tu n'as pas fait croître, qui est né dans une nuit et qui a péri dans une nuit ; et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle se trouve plus de cent vingt mille hommes... », le Dieu de Jésus n'aurait pas eu pitié de l'humanité dont il est le père? Mais, a-t-on dit, ces prophéties ne lui sont revenues en mémoire qu'après avoir subi des échecs répétés soit dans la Galilée, soit dans la Judée, quand aussi il eut pris contact, grâce à des hasards heureux, avec des païens tels que le centurion et la femme syrienne ; ces expériences mûrissant sa pensée, l'auraient fait évoluer et auraient marqué de vrais tournants dans son apostolat. Il est bien conjectural, sinon téméraire, de rechercher des phases d'évolution dans des évangiles qui les ignorent, de vouloir indiquer les variations d'un esprit qui s'est imposé dès le début par la fermeté de ses vues et la netteté d'un programme indivis. Nous croyons au contraire que la pensée des derniers jours rejoint celle des premiers, et voici pourquoi.

Dans la tentation, nous l'avons déjà fait remarquer, on retrouve tout le plan messianique du Sauveur. La perspective de conquête embrasse tous les empires de ce monde, et la tentation ne porte ni sur le fait, ni sur l'extension de cette conquête, mais sur le mode. Le discours sur la montagne, qui est comme le résumé de la pensée des premiers jours, qui nous donne les éléments essentiels de sa prédication galiléenne, est universaliste. Dans l'auditoire, il y a non seulement des Juifs de Judée, de Galilée et de Jérusalem, mais aussi des habitants de Tyr, de Sidon et de la Décapole, et, bien que Jésus ne s'adresse directement qu'au petit groupe de disciples qui sont au premier rang, ses paroles atteignent tous ceux « qui sont venus pour l'entendre et pour être guéris de leurs maladies ». Il dit à ses disciples qu'ils sont « le sel de la terre (1) ». Il n'y a pas de restriction géographique et ethnique, et ce sel est destiné à donner sa saveur à cette terre. Ces disciples sont « la lumière du monde (2) ». Le monde entier, sans restriction encore, est placé dans le champ d'irradiation de cette lumière, qui resplendit afin que les hommes la voient et viennent à Dieu. « Une ville située sur une montagne ne peut être cachée ; et on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais on la met sur le candélabre, et elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. Que votre lumière luise ainsi devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes

(1) S. Matth., v, 13.

(2) S. Matth., v, 14 et suiv. Dans la parabole de l'ivraie (xiii, 38), le champ à ensemencer est le monde : ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος.

œuvres, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » L'appel au monde à contempler cette lumière, et à glorifier le Dieu d'Israël, voilà la perspective ouverte par Jésus dans les premières pages de l'évangile.

Saint Marc et saint Luc (1) nous ont rapporté une exhortation que fit Jésus au démoniaque, guéri sur la rive orientale, dans le pays des Géraséniens. Le démoniaque lui demande de rester avec lui. Le Sauveur refuse et lui dit : « Va dans ta maison, vers les tiens, et raconte-leur tout ce que le Seigneur t'a fait et comment il a eu pitié de toi. Il s'en alla et se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui. Et tous furent dans l'étonnement. » Ce malade à qui Jésus vient de se révéler reçoit l'ordre d'annoncer aux villes païennes qui sont les clientes des grandes divinités de Rome, de Grèce et de la Syrie, ce qu'a fait pour lui le Seigneur de l'autre côté du fleuve, le Dieu qu'adore la petite tribu d'en face, détestée et méprisée.

Il ne s'est pas ressouvenu des prophéties universalistes qu'à la fin de sa vie, puisque d'après un dire célèbre que saint Matthieu (2) encadre dans un miracle du début, il annonce lui-même l'entrée des Gentils dans le royaume. Touché de l'humilité et de la foi du centurion, il laisse échapper cette déclaration qu'on reconnaît à son accent, non pas comme une idée nouvelle, mais comme une pensée ancienne depuis longtemps arrêtée. « Or, je vous déclare que beaucoup viendront de l'orient et de l'occident et seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux. » La foi qu'il a rencontrée chez les païens n'a pas été une surprise, encore moins l'expérience décisive qui lui a suggéré la pensée d'étendre son apostolat ; elle n'a été que l'occasion qui a sollicité et en quelque sorte arraché un aveu. Jésus, en effet, connaît l'histoire de son peuple ; il y a lu de nombreux exemples de foi récompensée, et souligné les privilèges spéciaux accordés aux païens auxquels on envoie des prophètes. Les déclarations qu'il fait à ses concitoyens de Nazareth sont caractéristiques (3). « Mais je vous le dis en vérité, aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie. Je vous le dis en vérité : il y avait plusieurs veuves en Israël du temps d'Élie, lorsque le ciel fut fermé trois ans et six mois et qu'il y eut une grande famine sur toute la terre; et cependant Élie ne fut envoyé vers aucune d'elles, si ce n'est vers une femme veuve, à Sarepta, dans le pays de Sidon. Il y avait aussi plusieurs lépreux en Israël du temps d'Élisée, le prophète; et cependant aucun d'eux ne fut purifié, si ce

(1) S. Marc, v, 19 et 20; S. Luc, viii, 38 et 39.
(2) viii, 11; saint Luc rattache cette prophétie à un autre fait, xiii, 29.
(3) S. Luc, iv, 25 et suivants.

n'est Naaman le Syrien. » N'est-ce pas là un avertissement solennel que de tels exemples peuvent être encore suivis? Plus tard (1) il rappellera encore aux Juifs que la reine du Midi et les Ninivites se lèveront pour les accuser au jour du jugement.

Nous étions donc suffisamment autorisé à dire que la pensée des derniers jours rejoint, à travers un long apostolat, celle des premiers, que Jésus *lui-même* a ouvert les portes du royaume à tous les hommes. Mettre en doute l'authenticité des paroles que nous avons reproduites et des faits qui les encadrent, les regarder comme les œuvres des disciples, c'est ruiner toute étude historique des évangiles, sans parler du discrédit dans lequel tombe nécessairement la véracité des évangélistes.

Israël est le champ réservé du Sauveur; il est le premier appelé, l'héritier auquel revient la première part. « Laissez *d'abord* les enfants se rassasier, » dira Jésus à la femme de Syrie (2). Il a tant aimé son peuple qu'il lui a donné tout son labeur d'apôtre et sa puissance de thaumaturge, à tel point qu'il considérait un miracle sollicité par une femme païenne comme un préjudice porté aux droits d'Israël. « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants, et de le jeter aux petits chiens. » Mais il ne reste pas moins que le monde entier entra dès le début de sa manifestation messianique dans son plan de conquête spirituelle et que si, lui, s'est réservé Israël, il a donné à ses disciples tout l'univers comme champ d'apostolat. On ne saurait donc trouver une contradiction entre cette parole : « je suis venu pour trouver les brebis perdues d'Israël » et le mot d'ordre du Sauveur au moment de monter au ciel : « vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ».

La doctrine de Jésus-Christ sur la nature spirituelle du royaume de Dieu et sur l'extension universelle de ce gouvernement se dégage donc avec précision. Ce fut dans la lumineuse simplicité de ses grandes lignes qu'elle apparut à un disciple de la première heure, à la première conscience chrétienne que nous puissions interroger, à saint Paul; et, cependant, Paul était Pharisien, élève des grands maîtres de l'École, Hébreu et fils d'Hébreu, et, comme tel, épris plus que tout autre de la grande espérance nationale. Dès qu'il est acquis à Jésus, il consacre toute sa science scripturaire à expliquer, à développer et à approfondir cette notion spirituelle du règne de Dieu, qu'il appelle la rénovation par l'Esprit Saint, il consacre aussi toute sa grande âme d'apôtre à porter l'Évangile de ce règne dans l'empire romain

(1) S. Luc, XI, 31 et 32.
(2) S. Marc, VII, 27.

et à réaliser à la lettre le programme du Sauveur : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Nous ne voulons pas dire, cependant, que la foule ait compris complètement la prédication de Jésus et se soit débarrassée de ses préjugés. Le modeste triomphe (1) que lui préparèrent les Galiléens témoigne évidemment de la survivance des rêves politiques : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Béni soit le règne qui vient, le règne de David, notre père ! Hosanna dans les lieux très hauts ! » Chez les disciples eux-mêmes, les espérances nationales persistent en même temps que les espérances religieuses ; elles n'ont pas encore été démêlées quand le Seigneur les quitte à la montagne de l'Ascension (2) : « Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume d'Israël ? » Mais la Révélation leur avait été faite, et grâce à l'Esprit Saint qui purifia leur cœur et rectifia leur jugement, grâce aussi aux leçons que le temps et les événements (3) ne manquèrent pas de leur donner, la pensée de Jésus s'imposa à leur conscience avec toute la netteté d'un programme hautement spiritualiste.

Jésus-Christ a-t-il dépassé Jean-Baptiste ? N'est-il comme lui qu'un héraut, un prédicateur plus immédiat du royaume? Ce royaume n'est-il que la restauration d'Israël et l'a-t-il attendu comme imminent? Telles étaient, on s'en souvient, les questions que nous avons posées en commençant cette enquête. Nous pensons avoir établi que la doctrine et la vie du Sauveur n'ont été qu'une protestation constante contre la conception populaire, et que si Jésus a évité au début de son apostolat un violent écart, il ne l'a fait que dans un but de miséricorde pour ne pas désespérer les foules et pour ne pas provoquer une rupture dangereuse. Qu'il y a loin entre le Jésus de l'histoire, tel que les évangiles nous le révèlent, tel qu'il apparut à la conscience chrétienne des premiers jours, et celui que les critiques des écoles libérales n'ont pas craint de nous représenter comme un « Juif borné », absorbé dans les chimères des apocalypses, comme le petit agitateur des tribus du Nord, dont la pensée n'a pas dépassé l'horizon étroit de son village, qui a rêvé sur les montagnes de Nazareth !

Fribourg.

Fr. Vincent Rose, O. P.

(1) S. Marc, XI, 9 et 10.
(2) Actes, I, 6.
(3) S. Jean, II, 22.

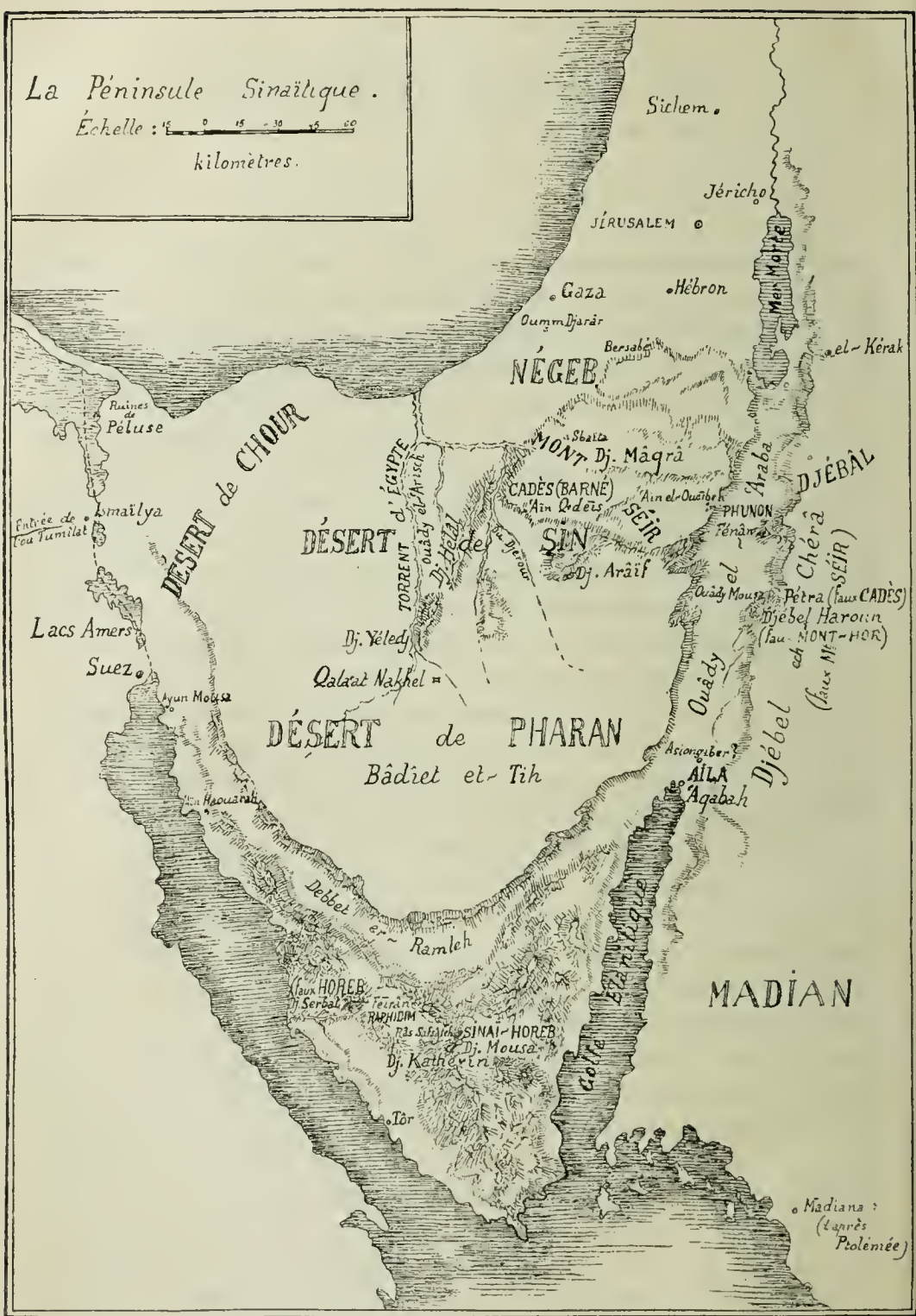
LE SINAÏ BIBLIQUE

L'emplacement du Sinaï, que la Bible nomme aussi l'Horeb, est toujours un sujet de controverse. Cependant la controverse a changé d'aspect et de caractère. Ce n'est plus seulement une affaire de sentiment ou de curiosité : c'est la tradition biblique elle-même qui est examinée; il ne s'agit plus de savoir où était le Sinaï de la Bible, mais si la Bible n'a pas varié sur ce point, si les traditions israélites sont concordantes et si même le Sinaï joue un rôle dans la tradition primitive. Le problème est donc important : il permet de se rendre compte sur un point précis des procédés d'une école que nous avons qualifiée plus d'une fois d'hypercritique et aussi de l'usage qu'on peut faire de la critique documentaire pour défendre l'histoire biblique. Nous déclarons dès à présent que notre but est de montrer que la tradition biblique est stable, que ses divers documents concordent et par conséquent que les déductions qu'on a tirées de leurs prétendues contradictions sont erronées. Mais qu'on veuille bien remarquer que cette démonstration ne peut être rigoureuse qu'en supposant, au moins dans les grandes lignes, la distinction des documents du Pentateuque admise dans les écoles critiques. Cette distinction ne dirime pas la question d'origine des documents, nous n'avons pas à nous prononcer ici sur ce sujet : qu'on la prenne si l'on veut seulement comme l'élément indispensable d'un argument *ad hominem*.

Trois opinions sont en présence. Un rapide aperçu topographique (1) permettra de les préciser.

Au sud de la péninsule sinaïtique se dresse un massif de granit rose dont les pics les plus élevés atteignent : le Serbal 2.060 m., le dj. Mousa 2.285 m., le dj. Katherin 2.600 m. Ces sommets condensent assez de neige et de pluie pour fournir une certaine humidité aux vallées profondes qui les séparent et où l'on rencontre une végétation inégale d'acacias seyals, de tamaris et de palmiers. Vers le nord, les granits font place au grès dont les découpures bizarres et bigarrées ont un aspect moins sublime mais plus étrange encore. C'est dans ce massif du sud que l'opinion traditionnelle place le Sinaï.

(1) Pour les détails, nous nous permettrons de renvoyer aux articles de la *Revue Biblique:* 1896, p. 618; 1897, p. 107 et 605; et sur *'Aïn Kedeis*, 1896, p. 440. Voir la carte ci-contre.


La Péninsule Sinaïtique.
Échelle : 15 0 15 30 45 60
kilomètres.
Sichem
Jéricho
JÉRUSALEM
Mer Morte
Gaza
Hébron
Oumm Djarâr
Bersabé
el-Kérak
NÉGEB
Ruines de Péluse
DÉSERT de CHOUR
Sbaïta
MONT Dj. Mâqrâ
CADÈS (BARNÉ)
Ain Qedeïs
Ain el-Ouaïbeh
PHUNON
Fénân
Araba
DJÉBÂL
Chéra (SÉIR)
Entrée de l'ou Tumilat
Ismaïlya
DÉSERT de SIN
SÉIR
TORRENT d'ÉGYPTE
Ouâdy el-Arisch
Dj. Hellal
Dj. Djerour
Dj. Araïf
Ouâdy Mousa
Pétra (faux CADÈS)
Djébel Haroun (faux MONT-HOR)
Lacs Amers
Suez
Dj. Yéledy
Qalaat Nakhel
Ouâdy el
Djébel
(faux MONT-SÉIR)
Ayun Mousa
DÉSERT de PHARAN
Bâdiet et-Tih
Asiongiber?
AÏLA
Aqabah
Ain Haouarah
Debbet er-Ramleh
Golfe d'Aqabah
MADIAN
(faux HOREB)
Serbal
Feirân
RAPHIDIM
Ras Sufsaf
SINAI-HOREB
Dj. Mousa
Dj. Katherin
Tôr
Madiana (après Ptolémée)

Insensiblement, allant toujours au nord, on est descendu dans une grande plaine de sable (*Debbet er-Ramleh*) à l'extrémité de laquelle on voit se dresser le dj. et-Tih comme un coin dont la pointe serait au sud ou comme le saillant d'une immense forteresse. Et lorsqu'on a escaladé cette muraille, c'est un immense plateau blanc coupé de crevasses qui s'abaisse peu à peu vers la mer. Bientôt les différents oueds se groupent dans l'oued el-Arich, l'antique torrent d'Égypte, large vallée sans eaux courantes mais assez arrosée par l'eau des pluies pour que des bouquets de tamaris la distinguent du désert. C'est la solitude morne, le pays de la soif et des mirages décevants. Cependant peu à peu des sommets bleus émergent vers le nord : isolés du côté de l'ouest, dj. Yeledj, dj. Helâl, ils forment vers l'est un massif compact, le dj. Maqrâ dont le dj. Araïf ferme l'entrée sur la route de 'Aqabah à Gaza. Ce sommet isolé, qu'on aperçoit dans la plaine comme la bosse d'un chameau géant, trois jours avant de l'atteindre, ne manque pas de majesté. Il a été choisi par Grätz pour le Sinaï (*Monatschr. für Gesch. Judenth.*, 1878, p. 327 ss.). Sans arriver à cette précision, Winckler (*Gesch. Israëls*, I., p. 29), Smend (*Alttest. Religionsgesch.*, p. 31), Guthe (*Wandkarte*) ont placé le Sinaï dans cette région, près de 'Aïn Kedeis.

Revenons maintenant au sud-est, vers la pointe du golfe de 'Aqabah, l'ancien golfe élanitique. Lorsqu'on descend les dernières croupes du Tih, on aperçoit à l'est le dj. ech-Chera, une falaise droite qui va du nord au sud, et qui se prolonge ensuite le long du golfe élanitique dans la péninsule d'Arabie.

C'est là, un peu au sud de 'Aqabah, que les géographes anciens plaçaient le pays de Madian, et c'est le pays du Sinaï pour Wellhausen (*Prolegomen.*[3], p. 359), Moore (*Judges*, 1895, p. 140, 179), Stade (*Entstehung des Volkes Israels*, 1897, p. 12), von Gall, qui a exposé le système avec quelques développements (*Altisraelitische Kultstätten*, 1898, p. 1 et ss.), et auquel nous nous référerons souvent. Ch. Beke a même prétendu découvrir le lieu précis, le dj. en-Nûr (*Discovery of Mount Sinai in Arabia and of Midian*, 1878).

Les deux derniers systèmes ont un élément commun, ils supposent Cadès avant le Sinaï; la même méthode, ils cherchent à opposer les uns aux autres les documents bibliques; le même résultat critique, l'incertitude des traditions hébraïques et leurs contradictions. Ceux qui considéreraient comme superflue la discussion que nous entreprenons voudront bien tenir compte de l'ascendant qu'exercent les noms que nous avons cités. Nous désirons opposer aux systèmes nouveaux une étude précise qui ne peut être suivie que la Bible à la main.

En voici le plan. Nous choisissons d'abord des points de repère, première discussion qui paraît un hors-d'œuvre par rapport au Sinaï, mais qui donne la clef des problèmes relatifs à la péninsule, discussion indispensable à cause des idées fausses répandues par une soi-disant tradition post-biblique; — nous établissons ensuite l'unité de la tradition biblique quant à la situation du Sinaï au sud de la péninsule sinaïtique, point d'une importance majeure pour toute l'histoire du temps de Moïse; — enfin nous cherchons à déterminer le site de la montagne de Dieu, mais sans prétendre à la certitude absolue dans cette dernière question, simplement topographique.

I. — LES POINTS DE REPÈRE.

Tout tourne autour de la 'Araba, cette vallée profonde, sablonneuse, torride, qui du sud de la mer Morte s'élève insensiblement jusqu'à 240 mètres au-dessus du niveau de la mer qu'elle retrouve à l'extrémité du golfe de 'Aqabah. Toute la difficulté de la question présente vient de ce qu'on a transporté à l'orient de cette vallée trois points qui se trouvaient à l'occident, le mont Séir que les cartes identifient avec le dj. Chérâ, le mont Hor qui est depuis Josèphe (*Ant.*, IV, 4, 7) la montagne qui domine Pétra à l'ouest, le dj. Haroun, et enfin Cadès. Que la confusion ait été jusque-là, c'est ce qu'atteste l'identification entre Cadès et Pétra qui se trouve non seulement dans la tradition musulmane, qui nomme Pétra l'ouady Mousa, mais encore dans l'Onomasticon d'Eusèbe (éd. Lagarde, p. 270) et de saint Jérôme (p. 108). De nos jours on a compris que Cadès devait être transporté à l'occident, mais on a voulu d'abord s'écarter le moins possible du dj. Haroun, et Robinson s'était arrêté à 'Aïn el-Oueibeh. On a fait un grand pas de plus, depuis que la découverte de Rowlands et de Palmer a été exploitée par Trumbull d'une façon retentissante (*Kadesh Barnea, etc.*, New-York, 1884; *R. B.*, 1896, p. 440) et on n'hésite plus guère à placer Cadès à 'Aïn Kedeis, mais on n'a pas compris encore la logique de la situation, et que, si le mont Séir placé à l'orient de la 'Araba y avait entraîné Cadès, il faut logiquement et nécessairement ramener le mont Séir près de 'Aïn Kedeis, à l'occident de la 'Araba. C'est ce que nous allons prouver en distinguant les documents du Pentateuque pour montrer sur ce point l'unanimité de leur tradition (1).

(1) P désigne le code sacerdotal, J le Jahviste, E l'Elohiste, JE les deux réunis, D l'auteur du Deutéronome.

I. Cadès. Cadès est localisé à l'occident de la ʿAraba, vers le milieu de la péninsule sinaïtique, soit par ses rapports avec le Négeb, soit par ses rapports avec le désert de Ṣin (צין).

a) Textes qui mettent Cadès au sud du Négeb ou des plateaux méridionaux de la Judée : Gen. xiv, 7 (E d'après nous) : la source du jugement (עין משפט), glosée Cadès, est près du champ (LXX, des chefs) des Amalécites qui étaient cantonnés au sud du Négeb ; — Gen., xvi, 14 (J) et xx, 1 (E) : Cadès figure dans l'histoire d'Abraham au moment où il séjourne dans le Négeb et même à Gérar qui fut pays philistin (1). De plus Cadès est le point de départ de l'exploration qui se dirige vers l'ou. Echkol, près d'Hébron, Dt., i, 19 (d'après JE) et Num., xxxii, 8 s. (probablement aussi d'après JE).

Nous ajoutons que Cadès était dans le désert de Ṣin, lequel était au milieu de la frontière méridionale de Juda.

b) Textes qui placent Cadès dans le désert de Ṣin : Num., xx, 1 (à supposer que le verset soit composite, nous avons du moins l'opinion du Rédacteur) : « Or les fils d'Israël, toute l'assemblée, vinrent au désert de Ṣin, le premier mois, et le peuple demeura à Cadès » ; — Num., xxvii, 14 (ce peut être une glose, mais qui explique bien la pensée du verset) : « les eaux de Meriba de Cadès, désert de Ṣin » ; — Num., xxxiii, 36 : « le désert de Ṣin, c'est Cadès » (2). Il est vrai qu'en cet endroit le ms. B des LXX place une station intermédiaire à Pharan et identifie Pharan avec Cadès, mais cette leçon semble une harmonisation d'après Num., xxxiii, 26. La recension de Lucien (éd. Lagarde) a peut-être la vraie leçon : « du désert de Ṣin, ils vinrent à la fontaine du jugement, c'est Cadès » ; — Dt. xxxii, 51 (P) : « les eaux de Meriba de Cadès, désert de Ṣin ». Il résulte de ces textes au moins une proximité immédiate entre Cadès et Ṣin (Lucien) ou même une identité (Texte mass.). Comme un désert est plus vaste qu'une simple localité, nous disons Cadès dans le désert de Ṣin.

c) Textes qui placent le désert de Ṣin au sud du Négeb au milieu de la frontière méridionale : Jos., xv, 3 (P). La frontière du sud va d'une mer à l'autre ; de l'extrémité de la mer salée en allant à l'ouest, on trouve la montée d'Aqrabbim, Ṣin et Cadès Barné. La même frontière est indiquée Num., xxxiv, 3. ss (P) où Cadès Barné semble en former l'extrémité méridionale. De plus les espions partis de Pharan

(1) Et non point l'ou. Djerour, absolument inculte, contre Trumbull et Guthe ZDPV, viii, p. 215.

(2) Le chap. xxxiii des Nombres, itinéraire complet, est en rapports avec P, quoiqu'il soit difficile de décider s'il est antérieur ou postérieur à P ; nous ne lui donnerons aucun sigle spécial.

(d'après P) rencontrent tout d'abord le désert de Ṣin dans la direction du nord, Num., XII, 16 et XIII, 21 (P). Cf. Ez., XLVII, 19.

Cadès est donc localisé par le désert de Ṣin et par le Négeb, au sud du Négeb et dans le désert de Ṣin, comme occupant une position intermédiaire entre les deux mers. Voilà ce que disent les documents, aussi bien P que J et E séparément ou interprétés ensemble par Dt. Il n'y a pas lieu à distinguer entre Cadès et Cadès Barné, et on ne peut même pas dire que tel document emploie exclusivement tel vocable, quoique Dt. ait une préférence pour Cadès Barné et P pour Meriba de Cadès. D'autre part l'exploration géographique a découvert une source de Kedeis ou Gadis, au nord du désert de Tih, au sud extrême du Négeb, dans un désert qui a une physionomie spéciale, entre les plaines cultivées du nord et les plateaux arides du sud : ce doit être la source de Cadès, et il semble que ce point désormais admis de tous les critiques doive devenir le pivot de toute discussion chorographique sur la péninsule sinaïtique. Il faut seulement en tirer des conséquences logiques sur la situation de Séir.

II. Séir, le champ de Séir, le mont Séir (שעיר). On sait que Séir et Edom sont dans un rapport étroit, mais la Bible, loin de les confondre absolument, comme il paraîtrait à certains passages (Gen., XXXII, 4), considère spécialement Séir comme le pays des Horites occupé plus tard par les fils d'Esaü-Edom.

Une distinction analogue se retrouve dans les documents égyptiens jusque sous Ramsès III, d'après M. Müller (*Asien und Europa*, p. 135) : « Je défis les *Sa-ʿïra*, tribu des *šasu* ». On remarquera qu'ils figurent ici comme appartenant à la péninsule, de même qu'Edom ; vers 1300 les Edomites, *A-du-ma*, tribu des *šasu*, passent la frontière pour faire paître leurs troupeaux dans le champ de Pharaon. Ce n'est pas l'incursion d'une tribu éloignée, ce sont des nomades qui se rapprochent de l'Égypte avec leurs troupeaux. Il est donc possible que la Bible ait connu un pays de Séir parfaitement localisé, quelles que soient d'ailleurs les frontières attribuées à Edom. Les possessions d'Edom se sont certainement étendues à l'orient de la ʿAraba dans le Chéra et le Djébâl, mais cela ne prouve pas que ce pays se soit jamais nommé Séir. Parmi les textes où figure ce nom, les uns sont vagues, les autres sont précisément à élucider dans notre question : nous ne citerons maintenant que ceux qui sont suffisamment explicites :

a) Séir est en relation avec Cadès : Dt., I, 2 : « à onze jours de l'Horeb, dans la direction du mont Séir jusqu'à Cadès Barné ».

b) Séir est au sud de la Judée : Dt., I, 44 : dans leur tentative de monter tout droit au sud de la Judée en partant de Cadès, les Hébreux

sont battus à Séir (LXX, à partir de Séir) ; — Jos., XI, 17 et XII, 7 (d'après D?) : la limite sud de l'activité de Josué est le mont Khalaq à Séir ; or le mont Khalaq ou « glabre », non « boisé », est bien plutôt l'aride dj. Maqrâ que le dj. Chéra où les sources sont abondantes et qui est encore relativement boisé; de plus Josué n'a pas porté ses armes à l'orient de la ʿAraba.

c) Des Siméonites pénètrent au mont Séir, y battent les restes de ʿAmaleq, et y demeurent (I Par., IV, 42). Il ne peut être question que du sud de Juda.

Il est donc parfaitement clair que les monts et les plateaux au sud de la Judée portaient le nom de mont Séir : c'est encore la vraie Iduméе du temps des Macchabées et de Josèphe ; la chaîne des témoignages embrasse donc environ 1300 ans. Que les Iduméens, qui ont pénétré jusqu'en Égypte, aient escaladé le Chéra et se soient établis jusque sur l'extrémité occidentale de ses terrasses, le fait est certain, mais le cœur du pays d'Edom et surtout de Séir est le désert au sud de la Judée. On remonterait encore plus haut si le pays de *Chéri* d'El-Amarna (Winckler, CLXXXI, 26) est bien Séir, car étant mentionné par le gouverneur de Jérusalem, il ne peut être de l'autre côté de la ʿAraba.

Voyons les objections. On dit : Séir est près de l'arbre de Pharan (פראן, Gen., XIV, 6) qui n'est autre qu'Ela (אלה, אילת) à l'extrémité du golfe qui a porté son nom. Le mont de Séir (LXX dans Gen., XIV, 6) est donc près de ʿAqabah. — Mais la désignation serait en tout cas très vague. De plus nous considérons comme erronée l'identité proposée. Le désert de Pharan étant certainement voisin du désert de Ṣin, et placé du moins par P au point sud du voyage d'exploration (Num., XII, 16 et XIII, 21, P), ne peut être que le désert de Tih, et en tout cas il est impossible de le confondre avec la ʿAraba ou un désert à l'orient de la ʿAraba. L'arbre sacré de Pharan est simplement un point notable de l'immense désert, peut-être Nakhel, le principal point d'eau du désert, et de la sorte l'objection ne fait que confirmer notre thèse. Enfin dans le texte mass. les rois battent les Horites dans leurs montagnes, et le mot Séir ne serait dans ce cas qu'une glose peut-être très récente. Et où habitaient les Horites? M. Müller (136,156) considère ce mot comme une épithète qui désignait les tribus primitives habitant les grottes. Or les troglodytes des Égyptiens (*inti*) étaient les tribus directement au nord de la péninsule sinaïtique. Si au contraire les Horites sont le *Char* ou *Chal* des Égyptiens comme le veut Hommel (*Altisraelitische Ueberlieferung*, p. 263) avec d'autres, nous ne pouvons pas non plus sortir de la péninsule. On comprend que ce premier argument est trop incertain pour prévaloir contre des données précises.

Aussi le rempart de Buhl (*Geschichte der Edomiter*, p. 29) c'est l'itinéraire du Deutéronome (Dt., II, 1) (1), d'autant que le plateau à l'ouest de la ʿAraba mériterait mieux le nom de champ ou de désert que celui de montagne. — Assurément M. Buhl n'a pas vu l'effet que produit le dj. Maqrâ lorsqu'il se relève de la ʿAraba ou même de la route qui passe à son flanc occidental. Mais venons au texte. Le point de départ est Cadès (I, 46); on se dirige vers la mer Rouge, en longeant le mont Séir. C'est après avoir contourné longtemps cette montagne qu'on tourne vers le nord (II, 3); mais alors se présente une question délicate : il faut traverser le territoire des fils d'Esaü, et comme on ne doit pas s'en emparer, on s'en détourne autant que possible en se glissant dans la ʿAraba (v. 8). Le point de départ est Élat et Aziongaber, c'est de là qu'on prend au nord, après avoir tourné le mont Séir et en le tournant encore; c'est-à-dire que pour ne pas traverser le cœur des possessions d'Esaü on en a fait le tour, du nord-ouest au sud-est et du sud au nord : il était impossible de marquer plus clairement la situation du dj. Maqrâ et des plateaux des ʿAzâzimés. Le texte invoqué par Buhl est précis contre lui; notre interprétation est d'ailleurs de tous points semblable à la traduction de Kautzsch. Peut-être a-t-on été induit en erreur par le texte mass. Au v. 8 בדרך ne veut rien dire; on ne va pas à partir d'un chemin, mais le long d'un chemin; la direction de la ʿAraba, longue vallée, ne peut être prise comme point de départ. Il faut lire avec les LXX בדרך, παρὰ τὴν ὁδὸν τὴν Ἄραβα ἀπὸ Αἴλων, le long de la ʿAraba à partir d'Elat. Nous avons rencontré de ce fait une confirmation éclatante par la découverte de Phounon au kh. Fenân situé presque dans la ʿAraba, sur les premières pentes orientales (*R. B.* 1898, p. 112). Il est à noter qu'au v. 9 on tourne pour prendre la direction de Moab, ce qui n'aurait aucun sens si on n'avait eu qu'à aller droit au nord dans les hauts plateaux à l'orient de la ʿAraba. On tourne pour se hisser sur les plateaux, entre Edom et Moab.

III. Le mont Hor. Le mont Hor où mourut Aaron était près de Cadès et par conséquent à l'occident de la ʿAraba, au sud du Négeb, à l'extrémité ouest ou nord d'Edom et au nord de Cadès.

Textes prouvant la proximité du mont Hor et de Cadès : Num., XX, 22 (P) : de Cadès à Hor, en une station; — Num., XXXIII, 37 : de Cadès à Hor, à l'extrémité du pays d'Edom.

Textes prouvant que Hor est au sud du Négeb : Num, XXI, 1-4 (JE); — Num., XXXIII, 40. C'est entre l'arrivée à Hor et le départ de Hor que

(1) Was die Lage dieses gebirges *Se'ir* betrifft, so macht es Dt. II, 1 unzweifelhaft, dass wir es an der Ostseite der *ʿAraba* suchen müssen.

les Israélites combattent le roi d'Arad qui habitait le Négeb et détruisent Khorma. Quoi qu'il en soit de l'arrangement primitif de J et d'E, nous avons du moins l'ordre du Rédacteur qui est le même que celui du catalogue Num., XXXIII, 40.

Textes prouvant que le mont Hor est à l'extrémité d'Edom au nord ou à l'ouest : Num., XXXIII, 37, déjà mentionné ; קצה ne peut comme גבול signifier le « territoire », c'est nécessairement la frontière. La même idée Num., XX, 23 (P), encore plus fortement exprimée : Hor est contre le territoire d'Edom, donc à sa frontière. Or cette frontière ne peut être la frontière orientale, à cause du voisinage de Cadès, ni la frontière du sud, puisqu'on touche au Négeb ; c'est donc la frontière du nord ou de l'ouest.

Texte prouvant que le mont Hor est au nord de Cadès : Num., XXI, 4 (JE) : C'est à partir de Hor qu'on va au sud, et c'était à Hor après Cadès que les gens du Négeb ont pris ombrage. De Cadès à Hor on allait donc dans la direction du nord. Aaron est mort au point extrême de cette première marche, comme Moïse en face de la terre promise.

On remarquera que nos trois conclusions se fortifient l'une l'autre. On pourrait en effet prouver uniquement par Num., XXI, 1-4 et XXXIII, 40 que le mont Hor était au sud du Négeb, non loin de 'Arad et de Khorma (probablement Sbaïta) et en déduire la position de Cadès et de Séir. C'est donc vraiment, au lieu d'un cercle vicieux, une triple corde ; chaque position se déduit de textes clairs et l'ensemble s'harmonise d'après les différents documents, sans aucune contradiction.

Les textes bibliques interprétés et éclairés par la recherche topographique doivent avoir ici le dernier mot : ils prouvent que la tradition post-biblique a eu tort de placer Cadès, Séir et le mont Hor à l'orient de la 'Araba, quoiqu'elle ait été plus logique que beaucoup de critiques modernes en déplaçant ensemble les trois endroits pour ne pas les séparer. Le plus ancien témoin de cette translation est Josèphe (*Ant.*, IV, 4, 7). Onqélos suit la même voie en traduisant Cadès par *Reqem* qui, d'après Josèphe, était l'ancien nom de Pétra, Ἄρκη ou Ῥεκέμη (*Ant.*, IV, 7, 1). Eusèbe et S. Jérôme ont suivi. Josèphe n'a pas dû commencer par transporter tout le pays d'Edom à l'orient de la 'Araba, puisque pour lui l'Idumée était au sud de la Judée. Il ne semble pas non plus que le mont Hor soit responsable ; Josèphe le désigne mais ne le nomme pas, c'est la proximité de Pétra qui attire l'attention sur lui. La confusion vient probablement de *Séla*, (סלע) ancien nom de Pétra avec le rocher (סלע) de Cadès (Num., XX). M. Buhl place la ville de Séla près de Cadès. C'est une confusion en sens inverse qui a placé Cadès à Séla...

Quoi qu'il en soit, la place de Cadès étant aujourd'hui certaine, il faut seulement résoudre la difficulté générale résultant de l'itinéraire Num., XXXIII. Dans ce catalogue on arrive à Cadès très tard (v. 36) après avoir passé par Aziongaber... C'est exactement le contraire de ce que nous avons conclu. Il y aurait donc déjà sur ce point contradiction dans la tradition biblique.

La contradiction est évidente dans le texte actuel, aucun subterfuge ne peut l'adoucir, mais Ewald a depuis longtemps indiqué le remède. Si l'on consent à transposer 30[b] après 41[a], on retrouve l'ordre primitif et tout concorde. Le changement a paru à Dillmann violent et arbitraire. Et en effet je ne sache pas qu'Ewald ait donné les raisons qui avaient dû amener un copiste à faire la transposition qu'on suppose. Mais ces raisons découlent naturellement de ce qui précède. Au temps du copiste la fausse tradition que nous avons combattue existait déjà : elle peut être plus ancienne que Josèphe. Alors Cadès était à la célèbre Pétra, on ne devait y arriver qu'après avoir passé par Aziongaber. Qu'il y ait ici des traces de transposition, c'est ce que prouve la ressemblance du petit passage qu'Ewald a supposé hors de sa place avec Dt., x, 7-8, un petit bloc erratique qui est encore plus manifestement détaché de son lieu d'origine. De plus les LXX ont déjà *Selmona* au v. 29[b] et 30[a], et ce *Selmona* se retrouve (TM et LXX) 41[b] et 42[a], juste à l'endroit où se fait la soudure. Il y a eu confusion dans la tradition hébraïque, nous avons essayé de le démontrer, mais cette confusion est relativement récente et n'atteint pas la rédaction primitive inspirée. Une critique judicieuse admet plus volontiers une correction nécessaire et probable en elle-même que l'hypothèse d'une rédaction qui n'aurait pas tenu compte des documents antérieurs. D'ailleurs la position de Cadès étant reconnue par les critiques dont nous combattons l'opinion au sujet du Sinaï, l'objection tirée du catalogue (Num., XXXIII) est en dehors de la discussion présente.

II. — LA DISCUSSION.

Encore une note préliminaire : devons-nous dire Horeb ou Sinaï? Au couvent de Sainte-Catherine on n'hésite pas sur la valeur de ces deux mots : l'Horeb est le *Râs-Safsafeh*, le Sinaï est la cime du dj. Monsa. Ici encore une défense sérieuse de la Bible nous oblige à renoncer à une tradition orale topographique trop précise. Évidemment dans nombre de passages ces deux noms sont pris comme équivalents pour signifier la montagne de Dieu ou de la révélation, et de plus il n'existe aucun endroit dont on puisse conclure que l'un des mots avait

à l'origine une signification précise et distincte de celle de l'autre (1). La critique documentaire a constaté que le Dt. dit toujours Horeb, sauf dans le cantique (XXXIII, 2), qui est un morceau à part : c'est un fait que tout le monde doit reconnaître. De plus E dit aussi Horeb (Ex., XVII, 6; XXXIII, 6), tandis que J et P disent Sinaï. Dans l'histoire d'Élie (I Reg., XIX, 8) on trouve Horeb, mais cela ne prouve pas que l'appellation soit plutôt nord-palestinienne, car sans parler de Jud., V, 5, où le mot Sinaï peut être une glose, comment expliquer la préférence de D pour Horeb? Sans doute dans ses résumés historiques il suit surtout E, mais il n'aurait pas pu donner à la célèbre montagne un nom contraire à l'usage judéen.

Comment expliquer que le même lieu soit connu sous des noms différents? Il est fort difficile d'admettre qu'il n'y ait eu à l'origine aucune différence locale, et nous pourrions nous résoudre à dire qu'elle a pu exister sans laisser de traces; cependant la difficulté est beaucoup moindre lorsqu'on constate qu'une des deux formes est adjectivale. Le mont, massif ou sommet isolé, nommé Horeb, a pu aussi recevoir le nom de Sinaï à cause de son voisinage du désert de Sin, ou peut-être à cause du dieu Sin, si ce nom était connu dans le pays. Cette dernière hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le culte du dieu Lune était dominant dans le pays, du moins au temps d'Antonin el martyr (2), et que les Arabes avaient emprunté aux Babyloniens leur dieu Sin (*Hommel, Altis. Ueb.*, p. 275). On comprendrait très bien que Sinaï, n'étant qu'une épithète, ait été appliqué au lieu nommé d'ailleurs Horeb, et aussi que ce nom ait été évité à une certaine époque où on a pu percevoir ses affinités avec un culte polythéiste. Dans toute hypothèse, nous ne sommes pas autorisé par la critique à considérer l'Horeb et le Sinaï comme deux lieux distincts et surtout comme deux lieux séparés par une distance considérable sans des preuves très fortes, d'autant que c'est précisément la critique documentaire qui a mis en relief cette identité (3).

Venons maintenant à la question elle-même : où était situé l'Horeb? où le Sinaï?

Un système suivi par d'illustres professeurs nous répond : dans le pays de Madian, à l'orient de la 'Araba. Nous estimons le réfuter suffisamment en répondant aux arguments de M. von Gall qui l'a soutenu avec le plus d'ampleur.

(1) C'est ce que S. Jérôme a très bien compris : « Mihi autem videtur quod duplici nomine idem mons nunc Sinaï, nunc Choreb vocatur » (*Onom.*, p. 146).

(2) *Itinéraire*, c. 38.

(3) *Dill.*, *Holzinger*, etc.

La discussion est forcément minutieuse et suppose une certaine connaissance des conclusions de la critique grafienne, car on prétend opposer la tradition primitive de J à la tradition plus récente de E, de P et du rédacteur du Pentateuque. Voyons d'abord les concessions partielles qui ont pour résultat de mettre les documents en contradiction les uns avec les autres.

D'après le rédacteur du Pentateuque l'Horeb-Sinaï est une seule montagne située certainement dans la partie sud de la péninsule. Cela résulte de l'ensemble du récit. Même conclusion pour P, connexe avec Num., XXXIII. Dans le catalogue en effet on va nettement au sud. La mer traversée (v. 8) par miracle est la mer Rouge, vers son extrémité nord aujourd'hui recouverte par le sable. Si donc au v. 10 on se retrouve à la mer Rouge (mer des roseaux), c'est qu'on a cheminé le long de la côte pour atteindre un point assez avancé vers le sud. — L'argumentation est irréprochable.

M. von Gall ne parle pas du Dt., nous éprouvons le besoin de le joindre à cette série : citons seulement Dt., I, 19, qui mène de l'Horeb au pays de l'Amorrhéen par Cadès, à travers un grand et horrible désert. Il est clair que si on avait été à l'Horeb en pays de Madian on ne serait pas venu chercher l'Amorrhéen à Cadès, d'autant que pour le Dt. l'Amorrhéen se trouvait aussi au delà du Jourdain, et que c'est là qu'on a forcé le passage. D'ailleurs l'opinion de D se réglait sans doute sur E : or pour M. von Gall, E plaçait l'Horeb dans la péninsule. La raison, c'est qu'Aaron rencontre Moïse à la montagne de Dieu, Ex., IV, 27 (E). Or il ne se serait pas trouvé à sa rencontre, il serait venu le chercher, si d'après E l'Horeb avait été au pays de Madian.

Un autre argument que nous fournit von Gall est moins convaincant et je n'oserais l'accepter. C'est le détour auquel E fait allusion (Ex., XIII, 17-18) ; selon nous, il ne s'agit pas ici d'un détour le long de la mer Rouge, mais du détour qui consistait, au départ de Ramsès, à éviter la route directe du nord-est pour prendre à l'est en allant se buter à la mer Rouge qui alors devait pénétrer jusqu'à l'entrée de l'ou. Tumilât. En tout cas von Gall admet que 700 ans avant notre ère la tradition plaçait déjà l'Horeb dans la péninsule. Jusqu'à présent nous sommes d'accord avec lui.

Où est donc la divergence ? On prétend que J, plus ancien que E, avait une tradition différente et que cette ancienne tradition plaçait le Sinaï au pays de Madian, à l'orient de la 'Araba. — Que le pays de Madian ait été à l'orient de la 'Araba ou plutôt au sud de 'Aqabah, le long du golfe élanitique, nous ne le contestons pas : nous demandons seulement si l'on

peut fixer avec tant d'exactitude les limites d'un peuple sinon absolument nomade (Hab., III, 7), du moins habitué aux longs voyages (Gen., XXXVII, 28; Is., LX, 6). De plus nous ferons remarquer que l'antériorité de J par rapport à E est loin d'être certaine, nous espérons même démontrer un jour le rapport contraire avec Dillmann, Kœnig, etc. Mais afin de pousser à l'extrême non pas les concessions, mais l'accommodation à une manière d'argumenter, supposons que J soit antérieur : n'y a-t-il pas une extrême difficulté à admettre que J a mis le *Sinaï* à l'orient de la péninsule, qu'E a mis l'*Horeb* dans la péninsule, enfin que P a mis lui aussi le *Sinaï* dans la péninsule? S'agissait-il donc de quantités absolument imaginaires? Prétend-on nier d'avance que les noms aient été vraiment des noms de lieux, connus de tous et que par conséquent on ne pouvait déplacer à volonté? Sans doute une confusion topographique est possible, nous avons commencé par le démontrer, mais la confusion vient précisément d'une similitude, et il est impossible d'imaginer quelle raison pouvait avoir P de nommer Sinaï ce que d'autres nommaient Horeb, et cela pour abandonner un Sinaï connu de tous. Pour admettre un pareil chassé-croisé, il faudrait à tout le moins des preuves très fortes; nous allons examiner celles de l'école résumées par M. von Gall pour établir une tradition primitive divergente.

Il y a trois chefs d'arguments : *a*) ceux de l'ancienne tradition en dehors de J; *b*) ceux de J; *c*) la tradition arabe.

a) Dt., I, 2. C'est, nous le concédons, une sorte de bloc détaché qu'il faut prendre en lui-même pour le renseignement qu'il nous donne. Il y a onze jours de l'Horeb à Cadès Barné *via* mont Séir. Depuis quand, demande M. von Gall (p. 11), va-t-on du sud de la péninsule à Cadès par le mont Séir? Réponse : depuis que le mont Séir a été remis à sa vraie place. D'ailleurs ce n'est pas précisément *via* mont Séir, c'est-à-dire en traversant le mont Séir, mais dans la direction, sur le chemin du mont Séir (1). M. von Gall croit les onze jours trop longs de l'Horeb de la péninsule à Cadès. Du Serbal soit, mais du dj. Mousa il faut justement, sans trop se presser, sept jours jusqu'à Nakhel et de là quatre jours jusqu'à 'Aïn Kedeis. Connaît-on un autre chemin? par 'Aqabah cela demanderait un peu plus de temps.

Autre texte : Dt., XXXIII, 2. Il faut supposer avec Wellhausen — et la conjecture est certainement très heureuse, appuyée sur les LXX — qu'il est question de *Cadès* et non de la *sainteté* (T M) :

(1) Kautzsch : auf dem Wege nach dem Gebirge Séir, vom Horeb bis Kades-Barnea.

Iahvé est venu du Sinaï,
Il a brillé pour son peuple de Séir,
Il a fait luire du mont de Pharan,
Il est venu de Meribat Cadès.

Nous lisons *de* et non *à* Meribat Cadès, et en effet outre que le *mim* a pu tomber plus facilement que le *beth* à cause du *mim* de Meribat, le parallélisme l'exige impérieusement : où voit-on que le cantique ait été chanté à Cadès (1)? Si on est censé en Palestine, le mont Séir étant le lieu de passage, on ne peut placer le Sinaï en Madian qu'à condition de déplacer le mont Séir. Que l'on suppose Séir à sa vraie place, Jahvé venait directement du sud : tout concorde, Cadès, Séir et Pharan qui était certainement dans la péninsule. Et c'est encore le même cas Jud., v, 4. A supposer que le mont Sinaï soit une glose, il s'agit toujours du mont de la révélation : Dieu, qui en vient, passe par Séir-Edom. On peut faire le même raisonnement sur Hab., III, 3, où il n'est pas question de Séir, mais du mont Pharan. Pour être logiques, les critiques devraient encore tirer le mont Pharan de la péninsule. Nous aurions pu alléguer ces textes pour placer Séir au sud de Juda, et la pétition de principes n'eût pas été reprochable puisqu'on concède une tradition de 700 ans av. J.-C. plaçant le mont sacré dans la péninsule ! mais nous avons tenu à éviter même cette apparence de cercle vicieux; on remarquera du moins que l'accord est frappant : les textes, loin de se combattre, se corroborent.

b) Passons aux textes de J. Pour J l'exil de Moïse est le pays de Madian (Ex., II, 15-21), donc le Sinaï est au pays de Madian! — Nous concédons la majeure pour J, pour le Rédacteur et même pour E, car Ex., II, 15, doit être de E, et J ne commence que v. 16 : on le voit par les LXX où la soudure est plus apparente par le doublet qui est demeuré; nous suivons le procédé critique. Mais nous nions la conclusion. E a cru le séjour à Madian possible avec l'Horeb de la péninsule et il en est de même de J, car Hobab le Madianite de J (Num., x, 29) n'est pas plus chez lui au Sinaï que le Jéthro de E n'est chez lui à l'Horeb (Ex., XVIII, 27). Il s'ensuit seulement que Moïse s'était écarté de son lieu de refuge lorsqu'il eut l'apparition, et cela est dit expressément du moins par E (Ex., III, 1) (2). Il faudrait cependant autre chose que le silence de J pour constituer une tradition indépen-

(1) C'est aussi la restitution de Kautzsch.

(2) D'ailleurs, d'après une tradition qui paraît appartenir au cycle de J, les Madianites auxquels Moïse s'allia s'appelaient spécialement Qénites (קינים), Jud., I, 16; IV, 11. Or ces Qénites habitaient certainement la péninsule puisqu'ils étaient mêlés à ʿAmaleq, I Sam., XV, 6. Ce seul fait suffit à ruiner le Sinaï du sud de ʿAqabah.

dante. D'après les critiques, J et E ont été fondus et c'est leur texte que D avait sous les yeux. Il était alors vraisemblablement plus complet qu'aujourd'hui. Que dans la fusion la tradition de J ait été sacrifiée à celle de E, ce serait bien étrange, le contraire de ce qu'on suppose d'ordinaire, à en juger par l'exemple des rares fragments attribués à E dans l'histoire des plaies d'Égypte. Et cependant c'est surtout avec les lacunes de J qu'on argumente. Voici comment on essaye de le faire parler ; l'argument est emprunté à Wellhausen, nous lui donnons une forme scolastique.

Si, d'après J, Cadès était atteint au bout de trois jours après le passage de la mer Rouge, il est clair que pour lui le détour au Sinaï n'a pas encore eu lieu. Ou le Sinaï n'a joué aucun rôle, ou il est près de Cadès ou sur la route suivie après Cadès. Or, nous voyons en effet, par une analyse précise, que Cadès, atteint au bout de trois jours, était le but des Israélites et le véritable endroit où ils se sont formé des coutumes, donc etc. Naturellement on conclurait plutôt avec le second système que le Sinaï touchait Cadès : cependant l'argument est commun à tous ceux qui ne placent pas le Sinaï au sud de la péninsule. La mineure souffre difficulté ; nous allons l'exposer avec soin.

On remarque d'abord que Moïse, lorsqu'il demande à sortir d'Égypte pour sacrifier, ne parle jamais que de trois jours de marche (Ex., III, 18 ; V, 3 ; VIII, 23 J etc.). Or précisément au bout de trois jours les Israélites étaient à Cadès, au moins d'après J dont on retrouve le fil. Voici comment : Ex., XV, 22, est de J : on marche dans le désert trois jours sans trouver d'eau. La suite n'est pas au v. 23 puisqu'on y trouve de l'eau quoique amère ; elle est à XVII, 1[b] ou 2. Or l'endroit où on se trouve, XVII, 2 ss., est bien Cadès, car ce lieu se nomme Massa et Meriba, et constamment Meriba est Cadès.

Réponse : la coïncidence des trois jours est plus spécieuse que solide. D'abord trois jours est un de ces chiffres qu'on ne serait pas étonné de rencontrer comme un chiffre rond ; il se retrouve Num., X, 33 ; de plus il n'est pas certain qu'il s'agisse de trois jours de marche à partir du désert, il peut être question d'aller à trois jours des établissements des Israélites, par conséquent à la limite du désert ; en tout cas Cadès est certainement à plus de trois jours, même du point supposé du passage, c'est une donnée positive géographique plus importante que les conjectures de fantaisie. D'autre part on voit par le texte allégué lui-même qu'après trois jours les Israélites sont loin de se croire arrivés : ils murmurent parce qu'il n'y a pas d'eau ; s'imagine-t-on que le but de leur voyage était une pareille solitude ? Ils allaient sacrifier à Iahvé qui avait apparu à Moïse, donc au lieu où

il avait apparu. Si le Sinaï de J a quelque signification, il marquait cet endroit ; c'est là qu'on se rendait, et non dans un désert inconnu. De tout cela il résulte bien que les trois jours sont un chiffre vague destiné seulement à colorer l'entreprise. Mais faisons, nous aussi, de la critique littéraire. Est-il vrai que Ex., xv, 22, soit d'un autre auteur que Ex., xv, 23? On n'a d'abord pas d'eau et celle qu'on trouve est amère... Comment voir là un hiatus? quoi de plus naturel que ce récit? C'est un bel ordre que d'avoir un premier miracle qui guérit l'eau, un second plus étonnant qui la produit. Ce dernier a lieu à Massa et Meriba, dont le double nom soulève une grave question qui vaut la peine d'être étudiée en elle-même.

Ce mot composé paraît impossible comme nom d'un seul lieu, du moins je n'en sache point d'autre formé par la copule ; et en effet Massa et Meriba sont deux noms distincts. Nous trouvons Massa seul, Dt., vi, 16 ; ix, 22 ; Meriba sous plusieurs formes, les eaux de Meriba ou Meriba de Cadès (1). Mais ces deux noms, théâtre d'une histoire semblable, ne tardèrent pas à être associés : Dt., xxxiii, 8, à propos de Lévi, représenté probablement par Moïse : « Ton homme pieux... que tu as tenté à Massa, avec lequel tu as disputé aux eaux de Meriba » ; et Ps. xcv, 8 : « N'endurcissez pas votre cœur comme *à* (LXX) Meriba, comme au jour de Massa dans le désert ». Ici nous touchons à une sorte de liaison proverbiale, Massa et Meriba. Il n'est donc pas douteux que notre texte d'Ex., xvii, 1-7 manque d'unité. Massa a été joint à Meriba ou réciproquement. Comment trancher la question? par les règles ordinaires de la critique documentaire. Le fragment sera considéré comme adventice qui semble détaché de son centre principal pour se rattacher d'une manière quelconque à un autre noyau qui a en lui-même sa raison d'être. Il est clair que l'histoire complète de Meriba, nommée cette fois en toutes lettres Meriba et Cadès, est Num., xx, 13, de même que l'histoire de Massa forme un corps compact xvii, 3-6 (avec une partie de v. 7) et ne paraît plus ailleurs. C'est donc Meriba qui est venu rejoindre Massa, et à Ex., xvii nous ne sommes nullement arrivés à Cadès. Si le v. 2 et une partie du v. 7 sont empruntés à J, ce qui n'est nullement démontré, c'est le fait d'un rédacteur et peut-être d'un glossateur : la Vulgate n'a pas Meriba (v. 7), soit que le texte de S. Jérôme ne le présentât pas, soit qu'il en ait compris l'incongruité. Où est dans tout cela le J primitif? et si les parties de Num., xx, 1-13, qui ne sont pas de P sont de E, comme quelques-uns le veulent, peut-on seulement affirmer que

(1) מי מריבה, Num., xx, 13-24 (P) ; Ps. lxxxi, 8 ; cvi, 32 ; — מריבת קדש, Num., xxvii, 14 (P) ; Dt. xxxii, 51 (P.) ; Ez., xlvii, 19 ; xlviii, 28.

J a donné une importance si grande à Cadès? Il y a plus : dans le texte primitif, même de JE, il semble qu'à Ex., XVII nous ne sommes arrivés ni à Meriba ni à Massa, mais à Raphidim, qui est atteint v. 1 et où on est encore v. 8. Dans le Dt., Massa semble placé après l'Horeb (IX, 22), et Ex., XVII, 6, nous sommes à l'Horeb. M. von Gall retranche ce mot comme une glose, mais quelle raison pour un glossateur de créer cette impossibilité? Il faut plutôt y voir une marque de document primitif non transformé. L'épisode de Massa comme tout le chapitre XVIII, qui suppose si clairement qu'on est déjà installé à la montagne de Dieu (XVIII, 5), ont été avancés par le rédacteur. Cette translation a eu d'ailleurs son rôle dans la tradition chrétienne. Elle tenait fermement que Raphidim était Pharan (ou Feirân); comme c'était à l'Horeb, XVII, 6, on a dû placer l'Horeb près de Pharan, et c'est selon toute apparence ce qui explique les textes de l'Onomasticon et de Cosmas Indicopleustes, ce dernier donnant exactement six milles, ce qui peut convenir au Serbal (*R. B.* 1897, p. 128). On voit qu'il faut une assurance extraordinaire à von Gall pour écrire : « De Cadès on se met en marche pour le Sinaï » (p. 10), en citant seulement en note Ex., XIX, 2 ss. Toute la tradition met le Sinaï avant Cadès; Meriba à été bloqué artificiellement à Massa, et Massa lui-même suivait plus probablement l'Horeb (1) ou en était du moins très rapproché. Dans v. Gall (p. 32), Massa est attribué à J, Meriba à E, mais cela ne rend pas sa position meilleure. Quand il serait démontré que Massa et Meriba sont la même histoire racontée sous deux noms différents et applicable à Cadès, il faudrait encore prouver qu'on était à Cadès avant d'être au Sinaï (2).

En fait Massa et Meriba demeurant distincts, on ne peut même pas dire que ce sont deux noms pour le même lieu de Cadès d'après deux documents, comme l'Horeb et le Sinaï, car le Dt. distingue Massa, qu'il semble placer près de l'Horeb, de Cadès qui en est éloigné. Or nous ne devons pas oublier que D était mieux informé que nous. Ce qui est vraisemblable, c'est que l'histoire de Massa jouait dans E le même rôle que celle de Meriba dans J, d'où le rapprochement.

c) Après cela on nous permettra de considérer comme peu sérieuse l'autorité des géographes arabes. Combattre une tradition qu'on re-

(1) Inutile de rappeler combien sont fréquentes les transpositions de faits dans les Évangiles.

(2) La petite phrase Ex., XV, 25, où il est déjà question de tentation et de jugement ne prouve rien dans ce sens; tout le passage v. 25^{b}-26 est deutéronomique d'après Kautzsch, par conséquent d'une portée morale plutôt que topographique; selon nous il est plutôt dans la manière de E qui profite des occasions pour marquer l'enseignement de Moïse. Cf. Ex., XVIII, 16-20; nous ne considérons comme retouché que v. 26$^{a\beta}$.

connaît antérieure de 700 ans à J.-C. par des témoignages si récents, c'est supposer que ni Yaqût ni Muqaddasi n'avaient lu le Coran. Le Coran, évidemment d'après la Bible, établissait une certaine corrélation entre le pays de Madian et le mont Sina (par exemple Sour. XXVIII, 29. 46, 47). Yaqût pouvait très bien savoir où était la ville de Madian et placer cependant de confiance un pays de Madian où la tradition plaçait le Sinaï, et selon lui d'ailleurs « près de l'Égypte ». L'intérêt du texte de Yaqût (cit. p. 12) c'est que, d'après lui, les Nabatéens nomment Sina toute montagne couverte d'arbres et de buissons : y aurait-il là une vague réminiscence du buisson סנה de l'Ex. (III, 2)? Il faut donc conclure avec von Gall lui-même que la prétendue tradition arabe n'est qu'une interprétation musulmane de Ex., II — mais sans ajouter qu'elle est tombée juste sans s'en douter (1).

Elle est au contraire tombée dans la même confusion qu'Eusèbe et S. Jérôme dans un texte pittoresque à force de grouper des données bibliques sans s'inquiéter de savoir comment elles s'allient : « Choreb mons Dei in regione Madian juxta montem Sina super Arabiam in deserto, cui jungitur mons et desertum Saracenorum, quod vocatur Pharan » (*Onom.*, p. 146); il faut seulement admirer le bon sens de S. Jérôme qui, après avoir écrit cet amalgame, ne peut s'empêcher d'ajouter que du moins l'Horeb et le Sinaï lui paraissaient une même montagne. Quoi d'étonnant que les géographes arabes, héritiers de la triple tradition juive, chrétienne et musulmane, aient abouti à une pareille méprise? Et d'ailleurs pouvaient-ils tomber juste, sur la tradition primitive de J, lorsque le maître de l'école n'est pas bien sûr de son existence? Nous touchons ici à l'intérêt foncier de toute cette discussion, et en même temps à son vice radical. Le Sinaï porte clairement dans la tradition hébraïque le cachet de la révélation divine. On veut substituer à cette scène imposante un développement purement naturel de la législation. Voici comment on procède : le peuple est installé à Cadès; selon les occasions Moïse résout les points de droit, une coutume s'introduit, une autre se consolide : c'est la fontaine du procès, Meriba; des questions troublantes, Massa; des jugements, 'Aïn Michpat. — Tout cela a dû sans doute se renouveler bien souvent dans le désert et notamment à Cadès, dont nous sommes loin de méconnaître l'importance, où, selon nous, les Israélites ont passé la plus

(1) Aber dieselbe hat unbewusst das Richtige getroffen (p. 15). Mais s'il ne s'agit que d'un heureux hasard, alors pourquoi opposer à la tradition sans valeur que les Bédouins du Sinaï ont empruntée aux moines les témoignages des géographes arabes qui connaissaient Madian, qui avaient vu le puits de Moïse, les pieux habitants de la montagne, et qui dépendaient d'une tradition arabe et juive?

grande partie de leur séjour dans la péninsule. Mais alors le Sinaï n'aurait été dans la tradition primitive qu'un épisode sans conséquence. Et pourquoi, après cette acclimatation à Cadès, se rendre au pays de Madian? pourquoi ce détour qui n'est même plus justifié par la raison d'offrir le fameux sacrifice si souvent allégué au Pharaon? A toutes ces questions il n'y a pas de réponse, et le résultat de l'éloignement du Sinaï est de le faire disparaître. Wellhausen n'a pas hésité devant cette conséquence de son système : « Au surplus, il semble que le pèlerinage au Sinaï n'avait aucune place dans la plus ancienne légende. On voit percer une forme de cette légende, d'après laquelle les Hébreux se rendirent à Cadès aussitôt après leur sortie d'Égypte et restèrent là les quarante ans de leur séjour dans le désert. Le détour vers un point si totalement en dehors du but des émigrants et si éloigné est assez peu naturel (1). » Mais comment sait-on que le Sinaï était si éloigné et spécialement en Madian? par la tradition ancienne de J. — Mais dans cette ancienne tradition le Sinaï ne tenait aucune place? — Laissons M. von Gall s'arranger avec ses autorités. Répétons seulement que puisque la théorie documentaire suppose des lacunes dans les documents primitifs qui ne pouvaient être reproduits intégralement, c'est sortir de cette critique et suivre la fantaisie que d'argumenter sur des lacunes et des silences. Nous croyons avoir démontré que le système qui place le Sinaï primitif hors de la péninsule et à l'orient du golfe élanitique est une pure hypothèse, contraire à des textes bibliques très clairs, et sans fondement, ni dans la position du pays de Madian, ni dans une tradition ancienne divergente ou muette; toute apparence de difficulté disparaît si l'on place correctement Séir.

Beaucoup plus séduisant est le système qui cherche le Sinaï dans les environs de Cadès, au dj. Maqrâ, à la condition, bien entendu, de ne désigner aucun sommet déterminé. Le grand avantage de cette théorie est de situer correctement le mont Séir. Cependant à voir les choses de près, cette séduction est simplement une convenance qui ne peut tenir contre des textes précis. Redisons que le rédacteur suppose manifestement le sud de la péninsule avec le catalogue de Num., XXXIII. De plus certains textes que nous n'avons pu opposer au système du pays de Madian parce qu'ils n'étaient pas clairs quant à la direction, sont décisifs contre la proximité de Cadès et du Sinaï, parce qu'ils sont formels sur la distance. C'est Dt., I, 2, les onze jours de l'Horeb à Cadès, et encore Dt., I, 19, le grand et terrible désert qui sépare l'Horeb de Cadès. Ces textes du Dt reposent naturellement sur JE, qui était alors dans une

(1) *Israelitische Geschichte*², 1895, p. 13.

intégrité et une suite que nous ne pouvons plus nous flatter de posséder. Et nous disons de ce côté comme de l'autre : il faudrait des raisons bien fortes pour renoncer à une pareille évidence textuelle.

Or la principale raison alléguée est précisément celle que nous avons déjà rencontrée : d'après J, on serait venu à Cadès tout d'abord. Nous avons répondu à la série de conjectures douteuses d'où l'on déduit cette conclusion. L'importance de Cadès, son rôle comme théâtre de l'affermissement des coutumes, nous ne le nions pas, mais il s'explique encore mieux après le Sinaï qu'avant.

Il demeure que les Israélites, pour aller au pays de Canaan, ont dû faire vers le sud une pointe dont on ne s'explique pas le motif. En passant simplement par Cadès, ils évitaient la Philistie et venaient essayer leur attaque par le nord. Le Sinaï près de Cadès eût été sur leur route et on comprend qu'Aaron y ait rencontré Moïse allant de Madian en Égypte (Ex., IV, 27).

C'est, nous l'avons reconnu, une très forte raison de convenance, mais quand bien même nous ne pourrions donner satisfaction sur le détour, les textes l'affirment, et précisément parce que ce détour n'est pas rationnel nous devons croire qu'ils ne l'ont pas inventé. Quel motif pouvait-on avoir d'insister, à une époque tardive, sur l'habitation de Iahvé si loin du pays d'Israël?

La raison du détour, les textes l'assignent nettement, c'est la théophanie de l'Horeb. E sait très bien que cela constitue un itinéraire anormal pour la Palestine; nous ne le prouvons pas seulement par Ex., XIII, 18, qui ne fait allusion qu'au début de l'itinéraire, mais aussi par Ex., III, 12. Le retour à la montagne de Dieu est un signe de la mission divine de Moïse, c'est donc, par quelque côté, une chose extraordinaire. Moïse y tenait absolument, c'était la condition nécessaire des bénédictions futures (Ex., V, 3). L'Horeb était vraiment un but en attendant la marche définitive, et dès lors il fallait l'atteindre, quelle que fût sa situation. Les auteurs qui rapprochent Cadès du Sinaï sont tous très libres dans leurs appréciations sur la valeur du texte biblique. Et cependant ne sont-ils pas impressionnés sans s'en rendre compte par le chiffre énorme que le texte actuel marque pour l'émigration israélite? Si on suppose ce chiffre altéré d'une manière quelconque, le détour n'offre plus rien d'extraordinaire. Une tribu nomade en marche allonge volontiers son chemin pour une grave raison religieuse. On voit par ce qui suit que les Israélites ne se soucialent guère de commencer l'attaque contre les Cananéens. On concédera que pour E l'Horeb était éloigné de Cadès puisque Dt. ne peut guère s'appuyer que sur lui. Or dans E Moïse avait laissé sa femme et ses enfants au-

près de Jéthro (Ex., XVIII, 2); n'est-il pas naturel qu'il voulût les rejoindre? On se rencontre encore à la montagne de Dieu. Il faut simplement en conclure que les Madianites Qénites avaient tourné 'Aqabah pour redescendre vers le sud et qu'ils habitaient à proximité du massif granitique. Et l'on sait que la tradition historique et topographique de E est en particulière estime auprès des critiques. On lui attribue les renseignements égyptiens les plus précis de l'histoire de Joseph et de l'Exode. Pourquoi le sacrifier ici à de pures conjectures? Cette fois encore une critique sérieuse appuie la tradition.

Nous concluons donc : les textes bibliques supposent clairement que les Israélites ont marché au sud pour trouver le Sinaï, et rien ne prouve que cette tradition ait supplanté une tradition primitive qui aurait placé le Sinaï près de Cadès ou dans le pays de Madian. Les deux écoles critiques, d'accord pour relever Cadès et le placer en premier lieu dans l'itinéraire des Hébreux, se combattent utilement : si le Sinaï est éloigné de Cadès, il n'est donc pas au dj. Maqrâ; s'il n'est pas à l'orient du golfe élanitique, il ne peut être qu'au sud de la péninsule.

III. — LE SITE DU SINAÏ.

Nous abordons maintenant la dernière question : parmi les pics du massif granitique du sud de la péninsule, peut-on désigner avec certitude le Sinaï? Pour les auteurs modernes, c'est choisir entre le Serbal et le dj. Mousa. Interrogeons la Bible et la tradition. Nous avouons sans détour que la Bible offre peu de lumière. Elle ne place qu'une station entre Raphidim et le désert de Sinaï, mais, à supposer que Raphidim soit Feirân, quelle est la valeur d'une station? Plus importante est la donnée de Dt., I, 2 : onze jours de Cadès conduisent plutôt au dj. Mousa qu'au Serbal. De plus la grotte de l'Horeb (I Reg., XIX, 9), qui paraît être au sommet de la montagne (cf. Ex., XXXIV, 2), se trouve au dj. Mousa, tout à fait au sommet, ce qui est peu commun. Mais la Bible nous oblige-t-elle à choisir entre ces deux pics? il n'est pas évident que la montagne d'Elohim ait été consacrée par un culte plus ancien que Moïse, et que savons-nous d'ailleurs de la péninsule à cette époque? Il faut, d'après la Bible, que l'eau ne manque pas, qu'on puisse mettre comme une barrière devant la montagne : mais ces conditions sont réalisables sur plus d'un point. Tout ce qu'a dit Ebers du pittoresque du Serbal ne peut évidemment entrer en ligne de compte : le Serbal est beau de loin, de près il écrase et ne produit pas à beaucoup près l'effet du Râs Safsafeh à l'extrémité de la plaine d'er-Râhâ. Et qu'importe!

prendre la question par ce côté, c'est bien en effet du dilettantisme, Wellhausen n'a pas exagéré (*Proleg.* [3], p. 359, note). Interrogeons la tradition. Pour Josèphe (*Ant.*, II, 12, 1; III, 5, 1) le Sinaï est la plus haute montagne du pays. C'est assez vague. Nous ne voulons même pas nous prévaloir en faveur du dj. Mousa des deux cents mètres qu'il a de plus que le Serbal. Nous sommes donc obligé de prendre pour point de départ la tradition chrétienne. Distinguons cependant, dans ce qu'on nomme la tradition, ce qui est vraiment traditionnel et ce qui est conjecture exégétique. Une tradition véritable des faits qui se sont passés au Sinaï s'est-elle perpétuée dans le pays? Cela serait très beau, mais cela est plus qu'improbable. Les Israélites ont passé; aucun monument, aucune institution n'ont conservé le souvenir des faits; les tribus nomades du pays n'avaient que faire de leurs souvenirs nationaux. Mais il est une chose qui se transmet en Orient avec une fidélité extrême, quelquefois à travers toutes les vicissitudes administratives : ce sont les noms des lieux. Toute la question serait pour nous de savoir si les premiers témoins de la tradition ou si la tradition elle-même ont eu pour base l'onomastique indigène. On peut se dire, il est vrai, que sans cette base la tradition ne se serait pas assise. Mais il y a, surtout lorsqu'il s'agit de traditions chrétiennes, la conjecture exégétique. Dans leur désir de retrouver les lieux saints, les savants chrétiens se sont souvent livrés aux combinaisons les plus ingénieuses : un semblable calcul peut être juste, il ne représente pas une tradition.

Ici encore nous n'avons vraiment en présence que deux concurrents, le Serbal et le dj. Mousa. Ebers surtout (Durch Gosen [2], p. 200 ss., 392 ss.) a voulu prouver que la tradition chrétienne primitive était en faveur du Serbal. Von Gall (p. 6) l'admet encore. Cependant la question a été tranchée par la découverte du pèlerinage attribué à sainte Sylvie (ed. Gamurrini). Dans un précédent article nous avons montré que sur un grand nombre de détails très précis la pèlerine se rencontre absolument avec la topographie sinaïtique. Il est extrêmement rare de trouver dans les récits de pèlerins rien de plus expressif, de plus évident, de plus concluant. Or la pèlerine doit être datée d'environ 384, et la tradition prétendue du Serbal date de Cosmas Indicopleustes en 535. Les prétendus témoignages plus anciens de l'Onomasticon ne sont que de vagues données bibliques plus ou moins bien combinées. Nous avons déjà dit que l'origine de la confusion est le texte (Ex., XVII, 6) qui met l'Horeb à Raphidim : les chrétiens croyaient savoir que Raphidim était près de Pharan (auj. Feirân), ils ont donc dû placer l'Horeb près de Pharan, ce qui conduisait au Serbal. Cette prétendue tradition est une simple combinaison exégétique.

Faut-il en dire autant de la tradition plus ancienne et plus stable du dj. Mousa? Évidemment cette tradition est déjà surchargée au temps de sainte Sylvie, et même en contradiction avec la Bible. Le puits de Jéthro ne pouvait être à la montagne de Dieu, il fallait opter entre le puits et le Sinaï. Mais quoi qu'il en soit des détails, est-il possible qu'on ait choisi sans hésiter le dj. Mousa, que de nombreux ermites s'y soient fixés, loin de la petite ville de Pharan, exposés aux incursions des Sarrasins qui les ont plus d'une fois massacrés, sans aucun nom propre pour fixer ce choix? Pourquoi ne pas situer sur le dj. Katherin, plus élevé de plus de trois cents mètres, les entretiens de Moïse avec Dieu? Une pareille tradition possède et serait inébranlable si l'on pouvait prouver que le nom de Sina s'était conservé. Il est vrai que sainte Sylvie prononce ce nom : mons... « *qui specialis Syna dicitur* » (p. 37), mais elle connaît malheureusement aussi l'Horeb, « qui locus appellatur in Choreb » (p. 40), et cela devient suspect, d'autant que dans Antonin (Tobler, p. 112) l'Horeb paraît très bien être ailleurs.

On voit dans quelles limites précises nous entendons nous tenir. La tradition chrétienne, à la fin du IVe siècle, est absolument fixée au dj. Mousa. L'opinion divergente n'est qu'une combinaison qui n'a pas trouvé le moindre crédit pratique dans l'antiquité; nous tenons cette conclusion pour certaine. Si la tradition s'appuyait certainement sur l'onomastique arabe, elle serait certainement vraie, car le nom d'une montagne si importante n'a pas dû changer facilement. Nous ne pouvons rien affirmer en l'absence de témoignages précis, mais du moins cette onomastique est la seule base qu'on puisse supposer à une tradition si ferme, et dès lors nous devons, jusqu'à preuve contraire, la respecter. C'est ici, mais seulement comme une confirmation partielle, qu'on peut faire intervenir les raisons de convenance apportées par Robinson et la commission anglaise du *Survey*. Les convenances ne sont pas assez impérieuses pour avoir elles-mêmes créé la tradition, elles sont néanmoins une harmonie de plus dont le charme n'est pas à dédaigner et dont on jouit avec délices lorsque, au bout de la plaine d'er-Râhâ, comme une immense tribune, le Ras-Safsafeh apparaît, triple sommet rose dans l'azur du ciel, semblable au saphir.

*
* *

Encore un mot pour conclure.

La critique documentaire nous permet de constater que l'Horeb et le Sinaï ne sont qu'une seule et même montagne, la montagne de Dieu ou de la législation mosaïque. Cette même critique nous permet aussi

d'écarter la difficulté qui place l'Horeb à Raphidim (Ex., XVII, 6) : le fait relatif à Massa a été anticipé.

Mais les documents même considérés comme distincts et mis en regard les uns des autres n'apparaissent nulle part comme contradictoires ou comme constituant deux traditions sur le site de la montagne sacrée ; on accorde que la tradition plus récente assigne le sud de la Péninsule, et il est impossible de prouver qu'une tradition antérieure ait placé le Sinaï soit tout près de Cadès, soit au pays de Madian.

La Bible est donc pleinement d'accord avec elle-même, et si cet accord a pu paraître douteux, c'est qu'une soi-disant tradition post-biblique avait déplacé les principaux points de repère. La critique a détruit une pseudo-tradition et remis dans sa lumière l'ancienne histoire. Son œuvre est donc bonne, si elle se contient dans de justes limites. La tradition biblique ne perd ni son unité, ni sa valeur, à être examinée à ce point de vue, et elle se soude sans effort à la tradition chrétienne du djébel Mousa.

Jérusalem.

Fr. M. J. LAGRANGE.

PTOLÉMAÏS-ACÉ

SES NOMS ET SES ÈRES SOUS LES SÉLEUCIDES ET LA DOMINATION ROMAINE AVANT SA TRANSFORMATION EN COLONIE ROMAINE (198 AV. J.-C. — 54 ANS APRÈS J.-C.).

I

La ville de Ptolémaïs est une des cités phéniciennes dont l'histoire nous est le mieux connue. Sa longue et brillante prospérité, attestée par Strabon (1), son voisinage du territoire israélite, qui, à diverses époques, la mit en rapport avec le peuple hébreu (2), expliquent aisément la présence des documents qui la concernent dans les Livres Saints et les auteurs classiques. Il semblerait donc, de prime abord, que cette abondance de documents sur Ptolémaïs-Acé devrait ne nous laisser à résoudre aucun problème d'histoire ou de chronologie. La numismatique prouve le contraire. La ville de Ptolémaïs est connue également sous les noms d'Acé et d'Antioche de Ptolémaïde; elle a employé plusieurs ères distinctes. A quelles époques correspondent les divers changements de noms et d'ères? Ce sont autant de questions importantes que l'on ne peut résoudre d'une manière incontestable, à l'aide des écrits des auteurs anciens ou modernes. Les uns passent ces questions sous silence; les autres en donnent des solutions contradictoires. C'est, par conséquent, à la numismatique qu'il appartient de fournir des éléments propres à éclairer de nouvelles recherches.

II

Sous la domination des Perses achéménides, la ville d'Acé conserva le nom qu'elle portait depuis sa fondation, celui d' « Acco » ou « Accho », déjà inscrit dans le livre des Juges, I, 31. Étienne de Byzance a rapporté des fables qui prétendent rattacher ce nom à la guérison d'Hercule, obtenue sur ce point du littoral, des blessures que lui avait faites l'hydre de Lerne. Le même nom est relaté dans

(1) Liv. XVI, chap. DCCLVIII.

(2) I Macchab., V, 15, 22, 55; X, 1, 39, 56, 57, 58, 60; XI, 22, 24; XII, 45, 48; XIII, 12. Juges, I, 31, et Josèphe : *Ant. Jud.*, XIII, II, 1; IV, 1, 9; VI, 2; XII, 2; XIII, 1, 2; XVI, 4; XIV, XIII, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 11.

un passage de Ménandre, rapporté par Josèphe (1), signalant la soumission d'Accho au roi d'Assyrie, Salmanasar. C'est celui que donne également Scylax, dans son *périple*, antérieur, quoi qu'on en ait dit, à Alexandre le Grand, puisque Tyr y est encore citée comme une île séparée du continent.

Saint Jérôme (2) témoigne qu'elle prit, plus tard, le nom de Ptolémaïs. Par quel roi d'Égypte lui fut-il imposé? à quelle époque précise, à quelle occasion, cet événement se produisit-il? Ces questions n'avaient reçu aucune réponse satisfaisante, jusqu'à ces derniers temps. Plusieurs critiques ont pensé que ce roi fut Ptolémée Ier Soter. Ce sentiment est erroné. Diodore de Sicile atteste en effet (3) qu'en 312, Ptolémée Soter, se retirant sur l'Égypte, détruisit, entre autres villes de Syrie, celle d'*Acé*. Il ne réoccupa cette ville que de 302 à 300 av. J.-C. et ne changea point son nom à cette époque. Car la série des tétradrachmes à types alexandrins, portant le nom d'Acco en lettres phéniciennes, avec des dates empruntées à l'ère d'Alexandre le Grand (4) inaugurée après la bataille d'Issos, se continue jusqu'en 46, soit 287-286 av. J.-C. Dès l'an 300 (5), la Phénicie avait été reprise à Ptolémée Ier par Démétrius; elle passa ensuite au pouvoir de Séleucus Ier Nicator, qui la conserva jusqu'à sa mort en 281. Ce fut en cette année seulement que Ptolémée II Philadelphe recouvra la possession de cette contrée. Les monnaies frappées aux types de Ptolémée Ier Soter, avec les initiales de Ptolémaïs, ne purent donc être émises dans cette ville qu'après la mort de ce souverain et sous le règne de son fils Philadelphe. M. Babelon pense aussi (6) que le nom de Ptolémaïs fut donné à Acé par Philadelphe, mais il retarde cet événement jusqu'en 267 av. J.-C., date correspondant à l'an 46 de l'ère des Séleucides à laquelle il rattache les monnaies à types alexandrins d'Acé.

Cette ville garda son nouveau nom pendant la période du IIIe siècle, où elle fit partie intégrante du royaume d'Égypte. Elle le conserva encore pendant les IIe et Ier siècles av. J.-C., non seulement sous les Séleucides, mais même après l'effondrement de leur puissance renversée par les légions romaines. Les livres des Macchabées la désignent constamment sous ce nom, dont le monogramme se retrouve sur des monnaies de divers rois de Syrie : Antiochus IV, An-

(1) *Ant. jud.*, liv. IX, chap. XIV, 2.

(2) In Amos, 1, 2.

(3) Liv. XIX, 93.

(4) Voir mon mémoire sur *L'ère d'Alexandre le Grand en Phénicie*. Rev. des Études Grecques, 1899.

(5) Droysen, *Hist. de l'Hellénisme*, t. II, p. 532.

(6) *Perses Achéménides*, p. CLXXVII.

tiochus V, Démétrius Ier, Alexandre Ier Bala, Antiochus VI Dionysos, Tryphon, Démétrius II Nicator, Antiochus VIII et Cléopâtre, Antiochus VIII, Antiochus XI Philadelphe, Philippe Philadelphe, et Antiochus XII Dionysos (1). Néanmoins, on connaît des pièces émises dans cet atelier monétaire sous Antiochus IV et Antiochus VIII ou sous la domination romaine, dont les légendes mentionnent *Antioche de Ptolémaïde*. Toutes sont autonomes, sauf celles d'Antiochus IV Épiphane et de Claude Ier qui portent au droit leur effigie. Ces pièces ont été frappées au nom des habitants d'un quartier de Ptolémaïs jouissant des faveurs réservées aux Antiochéens, dont ils portaient le nom, peut-être parce qu'ils étaient une colonie d'Antioche sur l'Oronte. La frappe de ces monnaies a été intermittente, et probablement en rapport avec la prospérité variable de la colonie. M. Babelon a cru que ces monnaies disparaissent (2) définitivement en l'an 9 de l'ère césarienne, soit 38 av. J.-C. C'est une erreur, puisque le chalque de Claude Ier (3) avec cette légende est daté de l'an 99 de la même ère, soit 52 après J.-C.

Vers l'époque de la naissance de J.-C., Ptolémaïs quitta ce nom pour reprendre celui d'Acé. C'est ce que démontrent les monnaies Nos 22, 23 et 24 du catalogue annexé à ce mémoire. M. Barclay V. Head (*Hist. num.*, p. 667) croit que ce sont les plus anciennes monnaies autonomes émises par cette ville au Ier siècle avant notre ère, lors de la reprise de son monnayage autonome interrompu pendant un demi-siècle environ.

Sa classification des autonomes de Ptolémaïs a conduit M. Babelon (4) à proposer pour les émissions au nom d'Acé la période 38 à 24 av. J.-C. Je ne crois pas devoir adopter ce sentiment parce que — on le verra plus loin — la classification sur laquelle il repose, mérite d'être en partie rectifiée. Je suis porté à admettre que la reprise du nom d'Acé est postérieure à l'année 23 avant notre ère; probablement elle eut lieu sous le règne d'Auguste, ou au plus tard sous celui de Tibère. Les arguments suivants peuvent être invoqués à l'appui de cette opinion :

1°. — La monnaie N° 22 du catalogue a un revers presque identique à celui de la monnaie suivante (5) : les deux pièces doivent donc être de

(1) Voir pour ces monnaies : E. Babelon, *les Rois de Syrie;* et Percy Gartner : *Seleucide kings of Syria*, ouvrages où sont décrites les séries du Cabinet de France et du British Museum.

(2) *Perses Achéménides*, p. CLXXVIII.

(3) Voir plus loin.

(4) *Perses Achéménides*, p. CLXXVIII.

(5) Pour ces monnaies, et pour la plupart de celles qui sont citées, se reporter à la planche insérée à la fin de ce travail, d'après les références indiquées soit dans l'article, soit dans le catalogue. Nous remercions M. E. Babelon des nombreux moulages qu'il a bien voulu nous faire faire au Cabinet National des Médailles.

la même époque. La légende du N° 22 sert à reconnaître l'atelier d'émission de la seconde; et la date inscrite sur celle-ci désigne l'époque approximative durant laquelle l'une et l'autre furent frappées.

Tête jeune laurée, à droite. Grènetis au pourtour. — R. Légende incertaine. Persée nu, avec des ailes aux pieds marchant à gauche; de la main droite, il tient suspendue par les cheveux la tête de Méduse, et de la gauche, une harpè. Grènetis au pourtour. AE, 15 mill. (Pl. n° 31).

De Sauley : *Num. de la T. S.*, p. 157, N° 1, a attribué cette médaille à Tibère ou à Caligula; l'exemplaire suivant montre qu'en réalité, il faut la restituer à Auguste.

Autre exemplaire. Au revers, au-dessus de la tête de Méduse, la date L ΓΜ (an 43); et, entre les jambes de Persée, $\frac{L}{O}$P.

AE 14 mill. — Alex. Boutkowski : *Dictionn. de numism.*, p. 1387, cite cette monnaie comme reçue de Jérusalem par MM. Rollin et Feuardent, d'après de Sauley : *Notes supplémentaires à la num. de la T. S.* et *Mélanges de numism.*, 1877, fasc. 3. et 4.

2°. — Le passage suivant de Strabon (1) : «... Εἶθ' ἡ Πτολεμαΐς ἐστι μεγάλη πόλις,, ἣν Ἄκην ὠνόμαζον προτερόν· ἧ ἐχρῶντο ὁρμητηρίῳ πρὸς τὴν Αἴγυπτον οἱ Περσαί. Μεταξὺ δὲ τῆς Ἄκης καὶ Τύρου θινώδης ἀιγιαλός ἐστιν ὁ φέρων τὴν ὑαλίτιν ἄμμον. Μετὰ δὲ τὴν Ἄκην Στράτωνος πύργος πρόσορμον ἔχων... »

Ce passage a été traduit en latin de la manière suivante :

« *Dein* Ptolemais, *urbs magna, prius* Acé *dicta, quo Persae portu ad Ægyptum navigantes usi sunt. Inter* Acen et *Tyrum litus est arenae tumulis obsitum unde vitraria arena est. Post* Acen, *est Stratonis turris stationem navium habens...* »

L'insistance que met Strabon à employer trois fois le nom d'Acé et une seule fois celui de Ptolémaïs, pour désigner dans ce passage la même ville, démontre que si elle portait encore à son époque son nom ancien, elle conservait également son nom de Ptolémaïs. Ce passage a été écrit par Strabon avant l'année 12 av. J.-C. Cette année, en effet, eut lieu l'inauguration de la ville de Césarée, bâtie par Hérode sur l'emplacement de la Tour de Straton (2). Strabon, étant né en 50 av. J.-C., n'a guère pu écrire ce passage avant l'âge de vingt-cinq à vingt-six ans. Il s'ensuit que s'il a composé son ouvrage probablement entre l'année 23 et l'année 12 av. J.-C., Ptolémaïs, n'a pu reprendre son ancien nom d'Acé qu'un peu plus tard.

3°. — La solution précise de cet intéressant problème est donnée

(1) Livre XVI.
(2) Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, v, 1.

par Charax de Pergame, que l'on a fait vivre sous Néron, sous Antonin le Pieux et même à une époque plus tardive, mais qui sûrement vécut avant la transformation de Ptolémaïs en colonie romaine, effectuée durant les deux dernières années du règne de Claude Ier.

D'après Étienne de Byzance, art. « Dorus » de Phénicie, Charax de Pergame (1) dit, liv. XI : « *Trypho in Doro Caelesyriae urbe ab Antiocho obsessus, in* Ptolemaiden *quae nunc* Acc *vocatur, fugit.* »

Il est certain qu'après avoir porté durant un certain temps son ancien nom d'Acé, à l'époque impériale, la vieille cité phénicienne reprit, au moins sous le règne de Claude Ier, son nom de Ptolémaïs, dans la période qui précéda immédiatement sa transformation en colonie romaine. C'est ce que démontre la monnaie inédite suivante :

— Légende fruste. Tête laurée de Claude Ier, à droite; petite tête d'empereur en contremarque sur le cou. — R. [ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛ] ΕΜΑΙΔΙ ΓΕΡΜΑΝΙ,... en légende circulaire, à gauche; E..., à droite. Tyché tourelée, debout de face, et regardant à gauche. Vêtue d'un chiton talaire, elle appuie sa main droite sur le manche d'un gouvernail, et porte une corne d'abondance sur le bras gauche; une draperie retombe au-dessous de la corne d'abondance. Dans le champ, à gauche au-dessus du bras droit, et devant la tête, L AI (an 11); à droite, derrière la corne d'abondance, Θq (an 89). — AE. 22 mill. — Chalque, 8 gr. 75. Ma collection. Pièce acquise à Beyrouth (Pl. n° 1).

Sur cette pièce, la légende du revers est incomplète, mais on doit la rétablir sans hésitation, ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ... Comme sur la plupart des autonomes de Ptolémaïs, et en particulier sur l'hémi-chalque décrit plus loin, dans le catalogue sous le N° 25. Cette monnaie a un revers absolument identique au chalque de Claude Ier.

Il est curieux de voir, sur ce chalque, la légende complétée par le mot « ΓΕΡΜΑΝΙ », allusion au surnom de *Germanicus* donné à Claude Ier, qui, à ma connaissance, ne se trouverait sur aucun autre document épigraphique ou numismatique publié jusqu'ici sur Ptolémaïs. Seule, une monnaie (2) porte ce complément de légende que M. Babelon a cru invraisemblable (3). C'est probablement une variété de la pièce que je viens de décrire. Ces deux monnaies sont-elles les seules à renfermer le mot « ΓΕΡΜΑΝΙ »? C'est possible, mais peu probable. Une révision sérieuse, sur des exemplaires irréprochables, des pièces de Ptolémaïs décrites dans le catalogue sous les numéros 26 à 30 pourrait bien faire lire, un jour, sur certaines, le mot «ΓΕΡΜΑΝΙ », là où on a cru lire ΙΕΡ. ΑΣ. Ce serait une nouvelle preuve qu'elles datent du règne de Claude Ier.

(1) Édition Müller : *Fragmenta historic. graecorum*, t. III, p. 644, n° 40.
(2) *Berliner Blätter*, t. V, p. 15.
(3) *Perses Achéménides*, p. CLXXIX, note 2.

Une autre monnaie de cet empereur, citée par Mionnet (1), d'après Vaillant, et décrite par M. de Saulcy (2), comme faisant partie du Cabinet Strogonoff, attribuée à tort par M. Alex. Boutkowski (3) à Auguste ou à Tibère, serait, d'après les descriptions, identique sur les deux faces; la seule différence serait dans la légende [ΠΤΟΛ] ΕΜΑΙΔΕΩΝ et la date Θ (an 9). M. Babelon a été peut-être un peu trop absolu en lui refusant toute créance (4). La légende de cette monnaie — si elle est exacte, et je suis porté à l'admettre, les exemplaires décrits provenant de sources variées, — diffère trop de celle que j'ai décrite plus haut, pour qu'on puisse confondre les deux pièces. La date est certainement incomplète. Une étude minutieuse de la pièce permettrait seule de décider s'il faut lire Θq (an 99) comme la précédente et sur l'autonome N° 29 du catalogue, ou bien Θ (an 9 du règne de Claude Ier) qui devrait alors se trouver dans le champ, à gauche de Tyché, tandis qu'à droite on devrait trouver des traces de la date correspondante Zq (an 97) de l'ère césarienne, comme sur le N° 28 du catalogue.

Le dernier changement de nom de Ptolémaïs-Acé correspond à l'époque de sa transformation en colonie romaine. Elle prit alors le nom de « *Colonia Claudii Caesaris Ptolemais* » (5) que l'on voit inscrit sur ses monnaies. Jusqu'ici, la date même approximative de cet événement était ignorée. La monnaie inédite de Claude Ier, que j'ai citée plus haut, donne à ce sujet de précieux renseignements. Elle porte en effet deux dates, dont l'une L AI (an 11) se rapporte évidemment au règne de Claude Ier, et rappelle un mode de supputation en usage dans diverses contrées avant Alexandre le Grand, et principalement en Égypte, après la mort du fameux conquérant (6).

Claude Ier ayant régné du 24 janvier 41 au mois d'octobre 54 après J.-C., l'an 11 de son règne correspond à l'an 52 après J.-C. La légende grecque prouve qu'en cette année, Ptolémaïs n'était pas encore colonie romaine. Ce privilège précieux ne put donc lui être concédé par Claude Ier que dans les deux ou trois dernières années de son règne. On le voit, cette interprétation diffère beaucoup de celle donnée par le

(1) T. V, p. 474, n° 5.
(2) *Num. de la T. S.*, p. 157, et *Mélanges de numism.*, 1877, p. 144.
(3) *Dictionn. de numism.*, p. 1388.
(4) *Loc. cit.*, p. CLXXIX, note 2.
(5) Pline, liv. V, chap. XVII.
(6) Cet usage se maintint durant les premiers temps de l'Empire romain, dans diverses villes de Syrie. A Antioche sur l'Oronte, par exemple, sous Néron, les années de règne de l'empereur sont, comme à Ptolémaïs sous Claude Ier, en regard des dates empruntées à l'ère césarienne.

savant Eckhel (1) à une monnaie attribuée à tort par Pellerin (2) à Claude Ier, et que Mionnet (3), MM. de Sauley (4) et Babelon ont, à juste titre, restituée à Néron.

III

De toutes les villes phéniciennes, Ptolémaïs-Acé est celle qui, sans conteste, a employé le plus d'ères différentes, dans les trois siècles et demi qui séparent l'époque de sa soumission à Alexandre le Grand, en septembre 332 av. J.-C., de l'époque de sa transformation en colonie romaine, vers la fin du règne de Claude Ier.

La plus ancienne de ces ères est celle d'Alexandre, que j'ai étudiée dans un mémoire destiné à la *Revue des études grecques*. Cette ère, dont on retrouve les dates sur des tétradrachmes à types alexandrins d'Acé (Pl. nos 2, 3, 4) comme sur des didrachmes attiques aux anciens types autonomes de Tyr, jusqu'en l'an 46, fut peut-être conservée lorsque Ptolémée II Philadelphe annexa, en 281, la Phénicie au royaume d'Égypte. Mais, quoiqu'on ne puisse invoquer aucune preuve en faveur de la suppression de cette ère à Ptolémaïs quand cette ville passa du joug des Séleucides sous celui des Lagides, il est probable qu'elle l'abandonna alors, à l'exemple de Tyr, sa voisine. On sait, par les inscriptions d'Omm-el-Awâmîd (5) et de Ma'soub (6), que Tyr inaugura en 275 sa première ère, qu'elle conserva jusqu'en 126 av. J.-C., année de début de la seconde. En tout cas, les nombreuses monnaies frappées à Ptolémaïs par les Ptolémées dans le cours du IIIe siècle av. J.-C., lorsqu'elles sont datées, portent des dates qu'il est impossible de rattacher à l'ère d'Alexandre (Pl. nos 5, 6).

L'ère des Séleucides ne put être adoptée à Ptolémaïs qu'après le retour de la Phénicie sous la domination des Séleucides, en 198 av. J.-C., grâce aux victoires d'Antiochus III le Grand. MM. Six (7) et Babelon (8) ont soutenu que l'ère des Séleucides fut adoptée par les villes de la Phénicie méridionale, dès son institution par Séleucus Ier, au IVe siècle. Mais j'ai montré dans mon mémoire sur *L'ère d'Alexandre en Phénicie* que l'histoire et la numismatique condamnent pareille as-

(1) *Doctr. num. veter.*, t. III, p. 424.
(2) *Recueil de Monn.*, t. II, p. XI.
(3) *Ibid.*, t. V, p. 47, no 8.
(4) *Num. de la T. S.*, p. 159, no 2
(5) *Corpus inscript. semit.*, t. I, fasc. I, p. 30.
(6) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, t. I, p. 81 et seq., 1888.
(7) *L'ère de Tyr* ap. *Numism. Chron.*, IIIme série, vol. VI, 1886, p. 105 et seq.
(8) *Rois de Syrie*, p. LXXXV, et *Perses Achéménides*, pp. CLXXI à CLXXV; CLXXVIII, CXCI, CXCII.

sertion. L'ère des Séleucides introduite à Ptolémaïs par Antiochus III, en 198, y subsista pendant tout le IIe siècle et une partie du Ier siècle av. J.-C. Diverses monnaies l'attestent. Ce sont des monnaies royales frappées aux effigies de Démétrius Ier Soter (an 162) (Pl. n° 7); d'Alexandre Ier Bala (ans 163 et 166) (Pl. n° 8); d'Antiochus VI Dionysos (an 170); de Démétrius II Nicator (an 185) (Pl. nos 9, 10); de Cléopâtre Théa et d'Antiochus VIII Gryphus (an 192); et des monnaies autonomes figurant, dans le catalogue joint à ce mémoire, sous les numéros 1 à 14. Celles-ci portent des dates comprises entre l'an 189 et l'an 202. L'ère des Séleucides fut-elle supprimée en cette dernière année? Rien ne le prouve. Il est probable au contraire qu'elle continua à être en usage jusqu'en 47 av. J.-C., date de l'adoption par Ptolémaïs de l'ère césarienne. A cette époque, en effet, l'ère des Séleucides continuait à être employée en Phénicie. Si certaines villes semblent l'avoir définitivement délaissée, comme Tyr et Sidon, après l'adoption de leur ère nationale, inaugurée par la première en 126, et par la seconde, en 111 av. J.-C., d'autres, comme Tripolis (1), la reprirent après avoir délaissé leur ère particulière.

En même temps que l'ère des Séleucides, Ptolémaïs, et peut-être seulement la colonie d'Antiochéens qu'elle renfermait, a certainement employé une ère, ignorée de l'histoire et de l'épigraphie, que l'on pourrait appeler « ère d'Antiochus IV ». Son existence est prouvée par la monnaie bi-datée d'Auguste, décrite plus haut. Des deux dates, la première, an 43, correspond avec l'ère césarienne à l'an 4 avant J.-C. La seconde, an 170, se rapporte à une ère qui a commencé en 174 av. J.-C., sous le règne d'Antiochus IV Épiphane, le fondateur de la plupart des colonies antiochéennes de l'empire séleucide. Cette ère fut, sans nul doute, instituée en reconnaissance des privilèges que le roi de Syrie avait accordés à Antioche de Ptolémaïde.

Depuis Vaillant, tous les numismates savent que Ptolémaïs a adopté l'ère césarienne vers le milieu du Ier siècle avant J.-C. Mais ils ne sont nullement d'accord pour en fixer le début; chose qui ne doit point surprendre, puisque leurs estimations manquaient jusqu'ici de base bien précise. En effet, le point de départ de la connaissance de l'ère césarienne, à Ptolémaïs, est l'existence de monnaies impériales d'Élagabale, frappées dans cette ville, et portant la date ΗΞC (an 268). Mais cet empereur ayant régné de juin 218 après J.-C. au 11 mars 222, l'origine de l'ère césarienne est demeurée incertaine entre l'an 50 et l'an 46 avant J.-C. Vaillant a opté pour l'an 49/48; Mionnet (2)

(1) Voir mon mémoire sur *Les ères de Tripolis* ap. *Journal asiatique* 1898.
(2) *Suppl.*, t. VIII, p. 324.

pour 48; le cardinal Noris, Eckhel (1), de Saulcy (2), et M. Barclay V. Head (3), pour l'an 47; enfin, M. Ern. Babelon (4), pour l'an 46. Eckhel s'est prononcé, d'après Noris, pour l'an 47, parce qu'au printemps de cette année, Jules César partant d'Égypte pour marcher contre Pharnace, accorda de grands privilèges à quelques cités de Syrie. Le cardinal Noris a rappelé (5) la cause de cette bienveillance particulière du dictateur pour ces villes.

« *Cum enim Cæsar, cum paucis copiis, apud Alexandriam difficili bello premeretur, Syriæ ac Phœniciæ urbes certatim ad eumdem milites ac commeatus commiserunt. Hinc, cum ille postea bello feliciter profligato, ex Ægypto discedens, per Phœniciam iter faceret, Ptolemenses quorum erga se studium proximo bello expertus fuerat, pluribus beneficiis ornavit; nam et tributa lege Scipionis* (*Proconsulis in Syriam a. u. c.* 705) *imposita imminuit, atque urbis autonomiam dictatorio edicto iterum sanxit. Hinc cives, in honorem Cæsaris novam epocham instituendam decrevere, cujus annum primum illum ipsum qui tunc in cursu erat, esse voluerunt; qui nempe cœperat ab autumno a. u. c.* 706, *quod pariter Laodiceenses fecisse, demonstravi.* »

Le chalque inédit de Claude Ier, que j'ai décrit plus haut, démontre qu'avec Noris, Eckhel, de Saulcy et Barclay V. Head, il faut fixer le début de l'ère césarienne, à Ptolémaïs, de l'automne 48 à l'automne 47. Comme je l'ai fait remarquer, les deux dates de cette monnaie appartienent, la première, an 11, à la date de règne de l'empereur, la seconde à l'ère césarienne. La première correspondant à l'an 52 après J.-C., la seconde, an 99, appartient à une ère qui a dû débuter en 47 avant J.-C. Le seul événement important, relaté à cette époque par l'histoire, étant le voyage en Phénicie de Jules César, il est rationnel de lui attribuer l'origine de la dernière ère de Ptolémaïs.

Cette date, fixée par la monnaie de Claude Ier, convient aussi parfaitement à d'autres monnaies frappées plus tard, dans le même atelier monétaire, par trois de ses successeurs :

1° — A une monnaie de Caracalla, portant la date 262 (6). L'année 262 de l'ère césarienne correspond à l'an 115 après J.-C., sous le

(1) *Doct. num. veter*, t. III, p. 425

(2) *Num. de la T. S.*, p. 156.

(3) *Histor. numor.*, p. 677.

(4) *Perses Achéménides*, p. CLXXVIII.

(5) *De epochis Syromacedonum*, p. 360.

(6) MIONNET, *Suppl.*, t. VIII, p. 327, n° 18 d'après SESTINI : *Letter. num. cont.*, t. IX, p. 99, n° 8, tab. II, fig. 9. — DE SAULCY, *Num. de la T. S.*, p. 162.

règne par conséquent de Caracalla, qui, monté sur le trône en 211, fut assassiné en 217.

2° — A la monnaie d'Élagabale que je viens de rappeler p. 14 (1). Cette date correspond à l'année 221 après J.-C. : Élagabale régna de 218 à 222.

3° — A la monnaie d'Alexandre Sévère, datée de 277 (2), soit 230 après J.-C. Cet empereur a régné de 222 à 235.

Cette dernière monnaie démontre l'emploi de l'ère césarienne à Ptolémaïs, jusque sous le règne d'Alexandre Sévère, près de trois siècles après son institution. Ce fait ne doit pas surprendre. On observe également l'emploi prolongé de l'ère césarienne dans d'autres villes de Syrie, sur les monnaies desquelles se trouvent inscrites des dates qui en relèvent. Ainsi, à Antioche sur l'Oronte, sous Galba et Othon; à Laodicée sur mer, sous Commode; enfin, à Gabala, sous Élagabale.

IV

Un passage de M. Babelon, l'auteur qui a le mieux étudié la numismatique des villes phéniciennes, dans son savant ouvrage, *les Perses Achéménides*, p. CLXXVIII, permettrait de croire à la disparition des autonomes de Ptolémaïs-Acé, à partir de l'an 24 avant notre ère. Diverses monnaies démontrent la continuation de ce monnayage municipal, sous les premiers empereurs, y compris Claude. Ce sont les suivantes :

1° — La monnaie décrite dans le catalogue sous le numéro 28. Elle porte deux dates, dont l'une en partie effacée lors de la surfrappe de la contremarque. En s'aidant de la double date inscrite sur le chalque de Claude Ier, déjà décrit, il est facile de lire deux dates correspondantes LΘ, an 9 du règne de Claude, et Zq, an 97 de l'ère césarienne. La présence d'une tête d'empereur, en contremarque sur cette monnaie autonome, confirme cette lecture. Cette monnaie ne peut guère avoir été frappée avant le règne de Claude, comme on serait obligé de l'admettre, si la date LΘ, an 9, appartenait à l'ère césarienne, soit à l'an 26 avant J.-C.

Cette rectification entraîne celle de la monnaie suivante :

2° — Le N° 27 du catalogue diffère en effet fort peu du N° 28.

3° — La monnaie N° 29 du catalogue, classée par Mionnet, comme

(1) Ma collection. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 164. — Babelon : *Perses Achém.*, p. 225, n° 1547, pl. XXIX, fig. 13. — Mionnet, t. V., p. 478, n° 30, et *Suppl.*, t. III, p. 329, n°s 23 et 24 (Pl. n° 11).

(2) De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 166.

d'Antioche de Ptolémaïde, mais attribuée par M. Babelon à Antiochus III.

La date, an 99, inscrite sur cette monnaie de Ptolémaïs, ne permet de la rattacher qu'à l'ère des Séleucides, ou à celle de César. Dans le premier cas, elle aurait été frappée sous le règne d'Antiochus III, en 213 av. J.-C.; dans le second, elle serait postérieure de 265 ans à cette première estimation, et devrait être restituée au règne de Claude Ier, en 52 après J.-C.

Divers arguments engagent à repousser l'attribution à Antiochus III :

a) — En 213 avant J.-C., 99 des Séleucides, Ptolémaïs n'appartenait plus à Antiochus III, mais à Ptolémée IV Philopator, roi d'Égypte.

b) — Aucune monnaie portant la légende ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ, n'est antérieure au règne d'Antiochus IV.

c) — Celles qui ont été frappées par ce prince, ont toutes, au droit, son effigie. Elles sont en général pourvues d'un bord en biseau et d'un trou central. Celles qu'Antiochus III a frappées à Tyr, ont les mêmes caractères. Ces particularités manquent sur la monnaie de Ptolémaïs, datée de 99.

d) — Les premières monnaies frappées sans conteste par Antiochus III en Phénicie, sortent de Tyr. Elles datent de l'an 112 des Séleucides, — 200 avant J.-C., — et portent l'effigie du roi de Syrie.

e) — Si l'attribution de l'hémi-chalque, frappé en 99, à Ptolémaïs, était justifiée comme datant du règne d'Antiochus III, ce serait la première monnaie *autonome* frappée sous les Séleucides, dans une ville de la Phénicie méridionale. Or, les autonomes les plus anciennes, frappées à Tyr, Sidon, Béryte et Tripolis, sous les rois de Syrie, ne remontent pas au delà du IIe siècle : elles sont toutes postérieures à l'annexion définitive de la Phénicie à l'empire séleucide, qui date de 198 avant J.-C. De plus, dans ces villes, les premières *autonomes* datées appartiennent aux règnes d'Alexandre II Zébina et d'Antiochus VIII. A partir de cette époque, en général, sont inscrits dans le champ monétaire les privilèges que les cités arrachent aux divers rois qui se disputent le pouvoir. L'hémi-chalque autonome de Ptolémaïs, s'il portait une date de l'ère des Séleucides, constituerait par suite, en 99, une exception peu admissible.

f) — En comparant le style d'exécution de cet hémi-chalque à un autre hémi-chalque, de même légende, inscrit sous le N° 12 dans le catalogue, remontant probablement aux dernières années du IIe siècle avant notre ère, qui aurait été par conséquent postérieur de 90 ans au premier, on ne constate aucune analogie. Le style du premier est bien inférieur. Cette négligence étonnerait sous Antiochus III. Elle

rappelle évidemment la période de décadence qui caractérise l'occupation romaine.

g) — Le type de Zeus n'apparaît pas sur les monnaies de Ptolémaïs avant l'ère césarienne.

La conclusion est facile à tirer. Cette monnaie N° 29 doit être restituée au règne de Claude Ier.

4° — La monnaie N° 31, dont l'inscription dénote que Ptolémaïs était déjà colonie romaine. Elle ne peut donc être antérieure au règne de Claude Ier.

CONCLUSIONS.

1° — La ville d'Accho prit en 281 avant J.-C. le nom de Ptolémaïs qui lui fut imposé par Ptolémée II Philadelphe. Elle le conserva jusque sous le règne d'Auguste, pendant lequel elle prit momentanément le nom d'Acé.

2° — Cette ville renferma une colonie d'Antiochéens, connue sous le nom d'Antioche de Ptolémaïde, jouissant de précieux privilèges jusque sous le règne de Claude Ier.

3° — Ptolémaïs porta sous Claude Ier le surnom de *Germanica*. Elle devint colonie romaine dans les deux ou trois dernières années de cet empereur, entre 52 et 54 après J.-C.

4° — Elle continua à émettre des monnaies autonomes au moins jusqu'à cette époque.

5° — Les différentes ères employées par Ptolémaïs-Acé ont été les suivantes : A, l'ère d'Alexandre de 332 à 281 avant J.-C.; B, l'ère des Séleucides de 198 à 47 avant J.-C.; C, l'ère des Antiochéens de Ptolémaïde de 174 avant J.-C. au règne d'Auguste; D, l'ère césarienne de 47 avant J.-C. à 235 après J.-C.

Docteur Jules Rouvier

Professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.
Correspondant du Ministère de l'Instruction publique.

Beyrouth, le 27 janvier 1899.

CATALOGUE DES MONNAIES AUTONOMES DE PTOLÉMAIS-ACÉ

I

ERE DES SÉLEUCIDES.

1. — Têtes accolées et laurées des Dioscures, à droite, ayant chacun le front surmonté d'une étoile. Grènetis au pourtour. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ / ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ en deux lignes, à droite), ΙΕΡΑΣ ΑΣΥΛΟΥ (à gauche). Corne d'abondance remplie de

fruits. Dans le champ, à droite, ΘΠΡ (an 189); à gauche, le monogramme ⋔. — AE. 14 mill. — Dilepton, 2 gr. 70. Babelon, *Perses Achém.*, p. 218, n° 1502, pl. xxix, fig. 1. — Mionnet, t. V, p. 88, n° 773 (Pl. n° 12).

2. — Variété avec la même date. Au lieu de monogramme, la lettre N. — AE. 16 mill. — Dilepton, 2 gr. 55. Babelon, *l. c.*, n° 1503. — Mionnet, t. V, p. 88, n° 772 (Pl. n° 13).

3. — Même description, avec la date EqP (an 195), et le monogramme ⋔. — AE. 13 mill. — Lepton, 1 gr. 82. Babelon, *l. c.*, n° 1504 (Pl. n° 14).

4. — Variété avec la même date, et le monogramme ⋔. — AE. 13 mill. — Lepton, 1 gr. 38. Babelon, *l. cit.*, n° 1505 (Pl. n° 15).

5. — Autre, sans date. Dans le champ, à gauche, des lettres incertaines. — AE. 17 mill. — Hémi-chalque, 2 gr. 95 (tranche en biseau). Babelon, *l. c.*, n° 1506. — Ma collection (Pl. n°s 16, 17).

6. — Variété, dans le champ, à gauche, le monogramme ⋔. — AE. 16 mill. — Hémi-chalque, 3 gr. 62. Babelon, *l. c.*, n° 1507; de Saulcy, *Monn. des Antioch.*, p. 20 (Pl. n° 18).

7. — Variété, avec un monogramme fruste. — AE. 17 mill. — Hémi-chalque, 3 gr. 45. Babelon, *l. c.*, n° 1508 (Pl. n° 19).

8. — Autre, dans le champ, à droite, le monogramme ⋔. — AE 18 mill. — Mionnet, *Suppl.*, t. VIII, p. 150, n° 135, d'après Sestini, *Mus. Hederv.*, III, p. 52, n° 229. C. M. H. 5929. — De Saulcy, *l. c.*, p. 19.

9. — Tête laurée d'Apollon, à droite. Grènetis au pourtour. — R. Lyre, entre ⋔ et L ΑΣ (an 201). — AR. 10 mill. — Imhoof-Blumer, *Monn. grecques*, p. 449, n° 57, et pl. J, n° 6, PLANCHE.

10. — Tête tourelée de Tyché, à droite, les cheveux relevés en chignon sur la nuque. Grènetis au pourtour. — R. Trépied. Dans le champ à gauche ⋔. Grènetis au pourtour. — AR. 11 mill. — Musée d'Athènes, n° 6173 z (Pl. n° 20).

11. — Tête voilée et tourelée de Tyché, à droite. — R. Proue de galère, à gauche. Au-dessus, ΑΣ (an 201); à l'exergue ⋔. Grènetis au pourtour. — AE. 11 mill. — Ma collection (Pl. n° 21).

12. — Tête laurée d'Apollon, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ (à droite) ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (à gauche). Lyre; dessous ΑΣ et ΚΑ (en deux lignes, Ασυλου και αυτονομου). — AE. 17 mill. — Hémi-chalque, 3 gr. 03 (tranche en biseau). Babelon : *l. c.*, p. 219, n° 1510, pl. xxix, fig. 2. — Mionnet : t. V, p. 217, n° 526. — Pellerin : *Rec. de méd.*, t. II, p. 234, pl. lxxxiv, fig. 5. — Eckhel, *Doctr. num. veter.*, III, p. 305. — De Saulcy, *Monn. des Antioch.*, p. 17 (Pl. n° 22).

13. — Variété; on ne distingue aucune lettre sous la lyre, dans le champ, à gauche, la date ΒΣ (an 202). — AE. 15 mill. — Lepton, 1 gr. 88. Ma collection. — Babelon, *l. c.*, n° 1511 (exempl. sans date). — Mionnet, t. V, p. 217, n° 528 (Pl. n°s 23, 24).

14. — Même description. Sous la lyre, les lettres ΜΥ. — AE. 16 mill. — Dilepton, 2 gr. 72. Babelon, *l. c.*, n° 1512. — Mionnet, t. V, p. 217, n° 527 (Pl. n° 25).

II

ERE CÉSARIENNE (1re période, Ptolémais, 47 à 23 environ avant J.-C.).

15. — Tête laurée de Zeus, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΠΤΟΛΕΜΑΙΕΩΝ (à droite) ΙΕΡΑΣ ΑΣΥΛΟΥ (à gauche). Zeus, à demi nu, debout, à gauche, sa chlamyde enroulée autour des jambes et rejetée sur l'épaule gauche; de la main droite étendue,

il tient des épis, et il s'appuie de la main gauche sur un long sceptre. Dans le champ, à gauche, le monogramme ⍝. — AE. 18 mill. — Hémi-chalque, 3 gr. 92. Babelon, *l. c.*, p. 221, n° 1524. — Mionnet, *Suppl.*, t. VIII, p. 325, n° 4 (Pl. n° 26).

16. — Tête laurée de Zeus, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΠΤΟΛΕΜΑΙ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ. Zeus Nicéphore assis et tourné à gauche; à ses pieds, un aigle (?). — AE. 23 sur 20 mill. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 154, n° 4.

17. — Tête laurée de Zeus, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΕ. ΙΕΡΑΣ. ΚΑΙ. ΑΣΥ. ΑΥ. L. E. (an 5). Tyché, voilée et tourelée, tenant l'acrostolium de la main droite, et une corne d'abondance de la main gauche. — AE. 23 mill. — Dichalque. Mionnet, *Suppl.*, VIII, p. 325, n° 5, d'après Sestini, *Mus. Hederv.*, III, p. 102, n° 2, tab. xxx, fig. 11. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 155, n° 8.

18. — Tête laurée de Zeus, à droite. Couronne de laurier au pourtour. — R. Tyché tourelée, debout à gauche, vêtue d'un chiton talaire; sur le bras gauche, elle porte une palme et une corne d'abondance; de la main droite, elle s'appuie sur le manche d'un gouvernail. Dans le champ, à gauche, ΠΤΟΛΕ / ΜΑΙΕΩΝ / ΙΕΡΑΣ (en trois lignes); à droite; ΚΑΙ ΑΣΥ (en une ligne), à gauche, et au-dessus, la date L ΚΓ (an 23). Grènetis au pourtour. — AE. 22 mill. Dichalques, 11 g. 38 et 9 gr. 65. Babelon, *l. c.*, n°s 1521 et 1522, pl. xxix, fig. 6. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 155, n°s 10 et 12. — Mionnet, *Suppl.*, t. VIII, n° 6 (Pl. n°s 27, 28).

19. — Autre, à gauche, date incomplète L E. (an 25?) / ΑΣΥ. — AE. 22 mill. — British Museum, ap. de Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 155, n° 7.

20. — Variété, au revers la date est fruste, et au-dessous on lit ΚΑΙ .Α / ΣΥΛΟΥ (en deux lignes). — AE. 22 mill. — Dichalque, 7 gr. 96. Babelon, *l. c.*, n° 1523. — Mionnet, t. V, p. 474, n° 2. — De Sauley, *Num. de la T. S.*, p. 155, n° 11 (Pl. n° 29).

21. — Bustes accolés de Tyché tourelée et de Zeus lauré, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΠΤΟΛΕ / ΜΑΙΕΩΝ / ΙΕΡΑΣ (en trois lignes), à droite. Tyché tourelée, debout, à gauche, vêtue du double chiton, tenant sur son bras gauche une palme et une corne d'abondance, et s'appuyant de la main droite sur le manche d'un gouvernail. Grènetis au pourtour. — AE. 24 mill. — Dichalque, 12 gr. 60. Babelon, *l. c.*, p. 220, n° 1520, pl. xxix, fig. 5. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 154, n° 6. — Duchalais, *Rev. numism.* 1848, p. 265 et pl. xiii, fig. 7. — Ma collection, 11 gr. 80 (Pl. n° 30).

III

ÈRE CÉSARIENNE

(2e période : Acé, 23 environ av. J.-C. a 14 environ après J.-C.).

22. — Tête tourelée de Tyché, à droite. Grènetis au pourtour. — R. ΑΚΗ. Persée nu, debout, à gauche, sa chlamyde sur le bras gauche; de la main gauche, il tient la harpé, et de la main droite, il porte la tête de Méduse. Grènetis au pourtour. — AE. 19 mill. — Hémi-chalque, Babelon : *l. c.*, p. 220, n° 1519. — De Sauley, *Num. de la T. S.*, p. 154, n° 1. — Mionnet, t. V, p. 472, n° 1. — La conservation défectueuse, au droit, de cette pièce du Cabinet de France, ne permet pas d'affirmer que la tête de Tyché ne soit pas « voilée », comme sur les pièces contemporaines des autres villes phéniciennes (Pl. n° 31).

23. — Tête de Tyché, tourelée, à droite, sur le cou un acrostolium en contremarque. — R. ΑΚΗ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ. Légende en trois lignes droites; dans le champ, Artémis Ephesia avec ses attributs. Le tout dans une couronne de laurier. —

AE. 22 mill. — Dichalque. H. C. Reichart ap. Dr G. A. Egger, *Wiener num. monatshefete*, Bd. II, 1866, p. 3. — Alex. Boutkowski : Petit-Mionnet, p. 395.

24. — Tête de Tyché, tourelée, à droite. — R. ΑΚΗ ΙΕΡ. ΚΑΙ ΑΣ. Palmier. — AE? — Barclay V. Head, *Hist. numor.*, p. 677.

IV

ÈRE CÉSARIENNE, ACCOMPAGNÉE PARFOIS DES ANNÉES DE RÈGNE D'UN EMPEREUR (3e période, Antioche de Ptolémaïde, environ de l'an 14 à l'an 53 après J.-C.).

25. — Têtes accolées et laurées des Dioscures, à droite, ayant chacun le front surmonté d'une étoile. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ / ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛ... (en deux lignes, à droite); à gauche, des lettres indistinctes. Tyché tourelée, debout à gauche, tenant sur son bras gauche une corne d'abondance, et s'appuyant de la main droite sur la barre d'un gouvernail. — AE. 17 mill. — Hémi-chalque, 3 gr. 06. Babelon, *Perses Achém.*, p. 219, n° 1509. — Mionnet, t. V, p. 217, n° 529 (pièce mal décrite) (Pl. n° 32).

26. — Buste diadémé et tourelé de Tyché, à droite, les cheveux relevés en chignon. Grènetis au pourtour. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ (à droite) ΤΩΝ / ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (à gauche). Niké debout à gauche, vêtue du double chiton et s'appuyant de la main droite sur une longue tige bourgeonnante (?). Dans le champ, à gauche, le monogramme ⌂. —AE. 20 mill. — Chalque, 4 gr. 95, Babelon, *l. c.*, p. 220, n° 1518 pl. xxix, fig. 4. — Mionnet, t. V, p. 216, n° 522. — Pellerin, *Rec. de monn.*, t. II, p. 234, pl. lxxxiv, fig. 3. — Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 305. — De Saulcy, *Monn. des Antioch.*, p. 17 (Pl. n° 33).

27. — Tête tourelée de Tyché, à droite, les cheveux relevés et portant une palme sur l'épaule. Grènetis au pourtour. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ / ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (à droite). Zeus debout à gauche, drapé dans sa chlamyde, s'appuyant de la main gauche sur un sceptre, et tenant une palme de la main droite. Dans le champ, à gauche, la lettre Θ (an 9 du règne de Claude Ier), et d'autres lettres altérées (Mionnet), dans lesquelles M. Babelon croit lire ΙΕΡ. ΑΣ, mais qui pourraient renfermer une date. Grènetis au pourtour. — AE. 22 mill. — Chalque, 7 gr. Babelon, *l. c.*, p. 219, n° 1515. — Mionnet, t. V, p. 217, n° 523 (Pl. n° 34).

28. — Tête tourelée de Tyché, à droite, les cheveux relevés en chignon, et portant une palme sur l'épaule. Grènetis. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ / ΤΩΝ (à droite) ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (à gauche). Zeus debout, à gauche, drapé dans sa chlamyde, s'appuyant de la main gauche sur un sceptre, et tenant une patère dans la main droite. Dans le champ, à gauche, la date L Θ (an 9, du règne de Claude Ier). En contremarque, une tête d'empereur. Sur cette contremarque, empiète un Z, appartenant à la date Z [q], (an 97 de ère césarienne, correspondant à la 9e année du règne de Claude Ier), qui fait partie du type primitif, et a été omise par M. Babelon. — AE. 21 et 20 mill. — 5 gr. 55 et 5 gr. 95. Babelon, *loc. cit.*, p. 220, n° 1516 et 1517. — Mionnet, t. V, p. 217, n° 524. — Pellerin, *Rec. de monn.*, t. II, p. 234, pl. lxxxiv, fig. 4. — Eckhel, *l. c.*, t. III, p. 305. — De Saulcy, *Monn. des Antioch.*, p. 17 (Pl. nos 35, 36).

29. — Tête laurée d'Apollon, à gauche. Grènetis au pourtour. — R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (en légende circulaire). Zeus à demi nu, debout de face, regardant à droite, et s'appuyant de la main droite sur un long sceptre. Dans le champ, à droite, L Θq (an 99 de l'ère césarienne). — AE. 18 mill. — Chalque, 5 gr. 30. Mionnet, t. V, p. 217, n° 530, a classé cette pièce à Antioche de Ptolémaïde, mais avec la réserve, en note, que la tête attribuée à Apollon pourrait être celle d'un roi de Syrie.

M. Babelon, *Rois de Syrie*, p. 60, n° 456, et pl. xi, fig. 7, a adopté ce sentiment, et classé cette monnaie autonome à Antiochus III le Grand (Pl. n° 37).

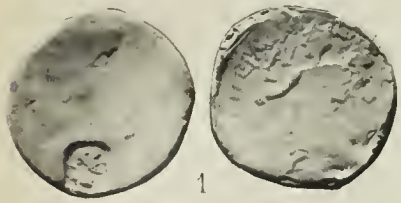
30. — Tête laurée de Zeus, à droite. Grènetis au pourtour. — B. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ / ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ (à droite), ΙΕΡΑΣ ΑΣΥΛΟΥ (à gauche). Triptolème debout, à gauche, à demi nu, drapé dans sa chlamyde et chaussé de cothurnes; de la main droite il tient un épi, et il s'appuie de la gauche sur un sceptre. Dans le champ, à gauche, le monogramme ⊞. — AE. 19 mill. — Hémi-chalque, 4 gr. 40. Babelon, *Perses Achém.*, p. 219, n° 1513, pl. xxxix, fig. 3 et n° 1514. — Mionnet, t. V, p. 217, n° 525. — Pellerin, *Rec. de méd.*, t. II, p. 234, pl. lxxxiv, fig. 4. — De Saulcy, *Monn. des Antioch.*, p. 17. — Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 305 (Pl. n°s 38, 39).

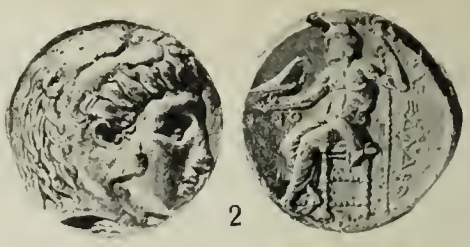
V

PTOLÉMAIS, COLONIE ROMAINE (entre 52 et 54 ap. J.-C.).

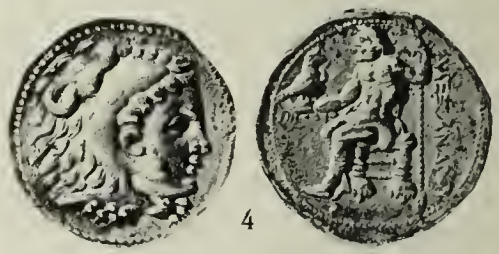
31. — Tête barbue de Zeus, à droite. — R. — COL. PTOL. Massue dans une couronne de laurier. — AE. 12 mill. — Rollin et Feuardent, Catal. n° 7532. — De Saulcy, *Num. de la T. S.*, p. 156. — British Museum, cité par de Saulcy, *l. c.*, p. 157.

Dr J. R.


1


2

3


4

5

6

7

8

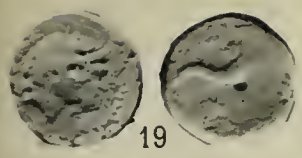
9

10

11

12 13 14 15

16 17 18

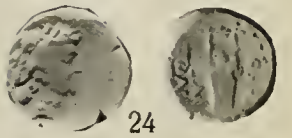

19

20

21

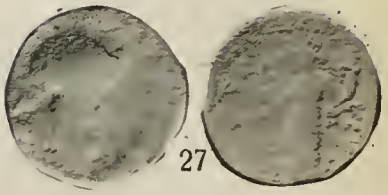
22

23

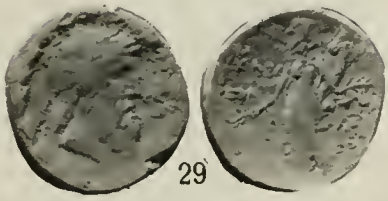

24

25

26


27

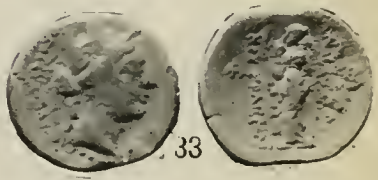
28


29

30

31

32


33

34

35

36

37

38

39

MÉLANGES

I

LA RÉPONSE DE JÉSUS AUX JUIFS, Jo. VIII, 25

Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.

« Dicebant ergo ei : Tu quis es? Dixit eis Jesus : Principium, qui et loquor vobis. » (Vulg.)

Quelques anciens commentateurs ont parfois pris ce mot *principium* pour un nominatif, comme il en a bien l'air dans la phrase latine; d'où l'interprétation très élevée : Je suis le Principe, « Ego sum A et Ω, principium et finis... » (Apoc., I, 8). Malheureusement le texte grec porte l'accusatif τὴν ἀρχήν. C'est, sans aucun doute, une simple locution adverbiale; mais on n'est pas d'accord sur le sens qu'elle a ici, ni sur le sens des mots qui suivent.

Les uns traduisent avec Maldonat : « Je suis ce que je vous ai dit dès le commencement, » c'est-à-dire : « Je suis le Messie, comme je vous l'ai toujours dit (1). » On objecte avec raison contre cette explication que τὴν ἀρχήν ne devrait pas, dans ce cas, se trouver en tête de la phrase et séparé du verbe λαλῶ. De plus, ce verbe au présent ne va guère avec le passé τὴν ἀρχήν, qui signifie *au commencement,* et non *depuis le commencement.*

Fritzsche s'inspire du début de l'Évangile de saint Jean : In principio erat Verbum... : « Sum a rerum primordiis ea natura, quam me esse profiteor. » Hengstenberg de même : « Dès l'origine (je suis) ce que je vous dis. » Ce sens est profond; exprimé en ces termes, il est même inintelligible dans la circonstance, autant que le serait en français : « Qui es-tu? — A l'origine ce que je vous dis. » Τὴν ἀρχήν marque le passé et n'est pas tout à fait l'équivalent de ἀπ' ἀρχῆς, comme on le voudrait : avec ce passé, le verbe ne peut être sous-entendu qu'à un temps passé, *j'étais, je fus,* ce qui répond mal à la question des Juifs.

(1) « Qui êtes-vous? repartirent alors les Juifs. — Ce que je vous ai dit dès le commencement, » répondit Jésus. (Abbé Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 4e éd., 1886, et 10e éd., 1898, t. II, p. 69.)

A la suite de Vatable et de Jansénius de Gand, beaucoup donnent un sens différent à la locution adverbiale. « Nous croyons, dit M. Fillion (in h. l.), avec un certain nombre d'interprètes contemporains (Bisping, Godet, de Wette, Klee, A. Maier, Beelen, etc.), que pour recevoir sa véritable et complète signification, cette ligne profonde et délicate demande à être traduite comme il suit : « Je suis tout à fait cela même que je vous déclare (1). » Le P. Knabenbauer (1898) se prononce en faveur de cette explication : « Explicatio probabilissima est : omnino (id sum) quod et loquor vobis » (in h. l.). Ici le point faible est la traduction de τὴν ἀρχήν par *omnino, tout à fait,* ὅλως, sens rare et particulièrement invraisemblable en cet endroit. Pour témoigner de ce sens on exhume Hérodote, I, 9. Mais Schweighaeuser dans son *Lexique d'Hérodote* nous dit : « Accusativus ἀρχήν adverbialiter positus proprie significat initio, principio, ab initio. » Et M. Giguet, traducteur d'Hérodote, garde même dans le passage cité le sens ordinaire « *d'abord* ». *A l'origine, d'abord, avant tout,* voilà sûrement le sens premier de la locution qui nous occupe; *avant toutes choses, absolument,* est un sens dérivé, moins fréquent. Laissons les auteurs classiques, et, faute d'un autre exemple dans le Nouveau Testament, interrogeons les LXX dont la langue est voisine du grec apostolique. On trouve chez eux quatre fois τὴν ἀρχήν employé comme adverbe (Gen., LXI, 21; LXIII, 18, 20; Dan., IX, 21), une fois dans la traduction de Daniel par Théodotion (VIII, 1), et dans ces cinq passages uniquement le sens « *au commencement, d'abord* ». C'est donc aussi le sens le plus plausible dans la phrase de saint Jean, où le syriaque ܫܪܝܬܐ et la Vulgate *principium* n'ont pas vu autre chose que l'idée de commencement.

Cette phrase ne serait-elle pas interrogative? Après avoir exposé l'opinion qu'il estime « probabilissima », le P. Knabenbauer ajoute immédiatement : « et cum in seriore græcitate ὅστις etc. etiam pro interrogativo τίς etc. ponatur in directis interrogationibus, verti quoque *eodem jure* (je souligne) potest : omnino cur etiam loquor vobis? et hoc sensu videntur græci verba intellexisse ». Et il cite saint Chrysostome, Théophylacte, Euthyme, saint Cyrille d'Alexandrie. Les critiques modernes Lachmann, Tischendorf, Westcott et Hort mettent dans le texte un point d'interrogation. Le P. Cornely adopte ce point d'interrogation et traduit à peu près comme les Pères grecs : « Omnino, quid est quod adhuc etiam alloquor vos? qui me scilicet nec audire nec intelligere vultis. » Pour ne rien dire du sens *omnino* déjà réfuté, si le

(1) « Ce que je suis? » répond Jésus; « absolument tout ce que je vous déclare. » (P. Didon, *Jésus-Christ*, 1891, t. II, p. 46.)

sentiment exprimé est vraiment celui-ci : Vous ne méritez pas d'apprendre qui je suis; pourquoi même vous parler? Vous n'êtes pas dignes d'entendre mes paroles! on s'étonne de voir après cela l'entretien se poursuivre si longtemps.

Me permet-on d'essayer une explication nouvelle, où τὴν ἀρχήν conserve sa signification ordinaire, où le verbe λαλῶ est pris dans le sens indiqué par toute la suite du discours? Deux remarques préalables. Répondre à une interrogation par une autre interrogation, suivie parfois d'une proposition affirmative, est un procédé de langage que Notre-Seigneur employait volontiers. (Matth., XXI, 23-25; Jo., XVIII, 33, 34; Matth., XII, 10, 11; XV, 2, 3; XIX, 4, 16, 17, etc.) De plus, il est important de considérer comment Jésus-Christ prouve habituellement sa mission et sa nature divine. Il ne l'affirme pas du premier coup en termes catégoriques; il l'appuie sur ses œuvres, sur ses *paroles*. Citons seulement saint Jean : « Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur (III, 34). — Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est? Verba quæ ego loquor vobis, a meipso non loquor (XIV, 10). — Quia verba quæ dedisti mihi, dedi eis : et ipsi acceperunt, et cognoverunt vere quia a te exivi, et crediderunt quia tu me misisti (XVII, 8. Cf. V, 24; VII, 17, 18; XII, 47-50). » Ceci étant posé, voici, je crois, le vrai sens du passage discuté : Vous demandez qui je suis? *D'abord, qu'est-ce que je vous dis?* D'où vient ma doctrine? Voilà ce qu'il faut vous demander *avant tout* (τὴν ἀρχήν); car ce sont mes paroles qui rendent témoignage pour moi; ma doctrine vient de mon Père et prouve ma mission divine. Toute la suite du discours est le développement magnifique de cette idée. Les mots λαλῶ, λαλία, étant répétés huit fois avec ce sens dans les versets suivants, on est autorisé, je pense, à les interpréter ainsi au ℣ 25 : quelles sont mes paroles, mon langage, ma doctrine? La réponse est faite par Jésus lui-même dès le ℣ 26 qui éclaire singulièrement le précédent : Πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν..., ma doctrine qui vous concerne est vraie, lors même qu'elle vous condamne; je la tiens de Celui qui m'a envoyé; ce que j'ai reçu de lui, je le dis au monde, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον. « Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait de son Père » (℣. 27). Donc c'est seulement maintenant, en parlant de son Père, que Jésus vient de répondre à la question : Qui es-tu? Il n'a exprimé d'autre relation avec son Père que la doctrine, le langage, la mission qu'il tient de lui. Les Juifs n'ont pas compris? Jésus insiste, ℣ 28 : « ... καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ. » Qu'on lise attentivement la fin du chapitre, surtout les ℣ 38, 40, 43, 44, 45, on y trouvera la réponse à l'interrogation : Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν;

Dans cette explication, τὴν ἀρχήν a son sens légitime, usuel;

λαλῶ a le sens marqué par le contexte;

ὅ τι peut être regardé comme interrogatif. Ainsi l'ont pris les Pères grecs; ainsi, les critiques cités plus haut (cf. Marc, IX, 11, ὅ τι λέγουσιν). D'ailleurs rien n'empêche de lui conserver sa signification ordinaire, « ce que », et de sous-entendre l'interrogatif τί, exprimé dans la phrase précédente : τὴν ἀρχὴν (τί) ὅ τι... (1);

καί s'explique très naturellement : « Posez-vous avant tout cette *autre* question : De qui je tiens ma doctrine. »

Comme conclusion, voici la traduction littérale de tout le passage : « 25. Ils lui demandèrent donc : Qui es-tu? Jésus leur répondit : *Et d'abord, qu'est-ce que je vous dis?* 26. *J'ai à dire* et à juger beaucoup de choses qui vous concernent; mais Celui qui m'a envoyé est véridique; et ce que j'ai entendu de lui, *voilà ce que je dis au monde*. 27. Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait de son Père. 28. Jésus leur dit donc : Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez que c'est moi (2), et que de moi-même je ne fais rien; mais ce que mon Père m'a enseigné, *voilà ce que je dis;* 29. et Celui qui m'a envoyé est avec moi : il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît. »

Proposer une interprétation nouvelle après tant de solutions vainement tentées, c'est peut-être illusion et présomption. Mais le désaccord des exégètes laissant la discussion ouverte, j'espère du moins qu'il n'y a pas eu témérité de ma part à essayer d'éclairer un peu ce texte important, en y projetant la lumière du contexte, en le plaçant dans son vrai jour, qui est celui de la doctrine et du langage habituel de Jésus.

Toulouse.

Albert CONDAMIN S. J.

II

LES MOTS ÉGYPTIENS DANS L'HISTOIRE DE JOSEPH

Dans un article des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, mai 1898, p. 202-210, intitulé : *Mots égyptiens dans la Bible*, le professeur J. Lieblein, dont la compétence en ce qui concerne les noms

(1) Veut-on comparer : Οὗτος, τί ποιεῖς; — ὅ τι ποιῶ; Toi, que fais-tu? — Ce que je fais? Ar. *Ran.* 198.

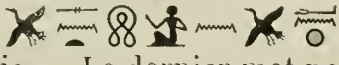
(2) « Quia ego sum », et non « qui je suis ». Cf. même chap., ℣. 24 et XIII, 19.

propres hiéroglyphiques est connue, a cru devoir critiquer certaines des explications jusqu'ici reçues et en proposer de nouvelles plus simples et plus naturelles. Nous voudrions soumettre aux lecteurs de la *Revue biblique* ces critiques et ces explications avec quelques autres essais d'étymologie. Ces mots égyptiens se trouvent surtout dans le ch. XLI qui raconte l'histoire de Joseph élevé à la dignité de premier ministre pour avoir expliqué les songes du Pharaon. C'est une page tout à fait égyptienne de couleur locale et de langage. Les chapitres suivants contiennent aussi quelques autres mots égyptiens, mais en moindre nombre. Commençons par les noms propres.

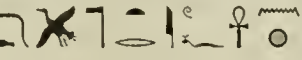
1. — Et d'abord le nom donné à Joseph a depuis longtemps exercé la sagacité des égyptologues.

Transcrit dans le texte hébreu, Gen., XLI, 45, par les consonnes צפנת פענח, il été lu par les Massorètes sous la forme צָפְנַת פַּעְנֵחַ, *ṣâfenat pa'nêaḥ*. Le texte que les Septante ont eu sous les yeux devait différer pour le premier mot, ou bien ils l'ont mal lu ; car ils nous donnent : ψονθομφανήχ. Symmaque se rapproche davantage de la lecture massorétique pour le premier mot, mais pour le second il néglige la dernière lettre : Σαφαθφανή. Aquila abrège le tout en Σαμφανή. Saint Jérôme *in Quest. Hebr.* a bien lu comme le texte hébreu : *Saphaneth Phanee*. Mais dans la Genèse, XLI, 45, au lieu de transcrire simplement le nom, il en donne une traduction : « Vocavit eum linguâ ægyptiacâ, *Salvatorem mundi*. »

Dans tous les essais d'interprétation on suppose, et à juste raison, que l'auteur du récit a tout simplement transcrit le nom égyptien en caractères hébraïques. Partant de là, il faut donc rejeter sans hésiter les interprétations qui ne répondent pas à cette transcription de l'hébreu.

Ainsi M. Wiedemann, dans *Sammlung altägyptischer Wörter*, p. 21, propose cette étymologie :  , *pa-sent-n-pa-anḥ*, « le fondateur de la vie ». Le dernier mot ne peut souffrir difficulté : פענח est évidemment la transcription hébraïque de l'égyptien *pa-anḥ*, « la vie ». Mais qui jamais pourra retrouver צפנת, *ṣfnt*, dans *pa-sent?*

Un certain nombre d'égyptologues, voyant que les noms composés de *djod*, « dit », d'un nom de dieu, et de la finale *aufanḥ* sont très fréquemment usités à partir de la XXme dynastie, ont voulu rattacher notre nom à cette catégorie.

Ainsi M. Steindorff, *Zeitschrift für ægypt. Sprache und Alterthumskunde*, XXVII, 42, propose  , *djod penuter*

aufanḥ, « dit le dieu (et) il vit ». H Brugsch, dans *Die Ægyptologie*, in-8, Leipzig, 1891, p. 240, adopte cette étymologie.

Mais M. Lieblein fait très justement remarquer qu'il n'existe pas un seul nom de cette catégorie composé avec la simple notion de la divinité *en général, pe-nuter*, « le dieu » ; mais toujours on y fait entrer un nom de divinité particulière. A ce titre la reconstruction de M. Krall, abandonnée par M. Steindorff, était plus heureuse : *Djod Month aufanḥ :* « dit Month ou Mentou (et) il vit ».

Mais il fallait de la bonne volonté pour voir צפנת dans *Djod Month*. Aussi s'était-on arrêté de préférence à l'explication de M. Steindorff. Il y a bien une certaine analogie entre les deux noms; mais la correspondance est imparfaite. Il faut d'abord négliger certaines lettres en prenant plutôt la forme copte que la forme égyptienne *Djo*[d] *penute*[r] *aufanḥ;* puis on fait de *auf* ou *af* l'équivalent de פ, *p*, et par contre, on rend פ, *f*, par l'article *p*, *pa*.

Tout cela fait bien peu de concordance entre la transcription hébraïque et le nom égyptien. Le succès de cette explication auprès d'un certain nombre de critiques n'est-il pas dû à une préoccupation? le désir de rattacher le surnom de Joseph à une catégorie de noms qui n'ont commencé à être en usage qu'avec la fin de la XXme dynastie et sont fréquents surtout sous la XXIIme. En effet, si Joseph a reçu un nom inconnu avant l'an 900 av. J.-C., qui était en usage surtout vers l'an 800, il s'ensuit que le texte de la Genèse qui nous raconte cette histoire n'a pu être rédigé avant l'an 900 av. J.-C., et que ce récit élohiste est probablement du VIIIe siècle environ. Ce sont les conclusions de MM. Steindorff, Brugsch, Paul de Lagarde. Mais, dit justement M. Lieblein : « tirer d'une telle interprétation une conclusion si importante, c'est compromettre la science et plus particulièrement l'école de Wellhausen, qui a mieux mérité de ses adhérents ».

Aucun de ces essais ne rend vraiment compte de la transcription hébraïque, surtout dans sa première partie. Il faut chercher une autre solution.

Fr. Lenormant, dans son *Hist. ancienne de l'Orient*, 1869, t. I, p. 363, avait rapproché le titre de Kamès, roi de la XVIIme dynastie, du nom de Joseph, *zaf-n-to*, « nourrisseur du monde », ou sous la forme causative *s-zaf-teti*, « approvisionneur des deux mondes » (Mariette, *Notice des principaux monuments du Musée de Boulaq*, 1868, p. 265. Sans parler des autres difficultés, la seconde partie du titre פענח ne se trouve pas expliquée.

M. Harkavy, *Journal asiatique*, 1880, t. XV, p. 179, vit bien que le commencement du titre צפ correspondait à l'égyptien *djaf*, ,

« nourrir, nourriture »; mais il crut nécessaire, pour rendre raison de נת, la seconde partie du premier mot, de recourir à , *net', nedj,* « sauveur ». Il eut ainsi *djof nedj pa-anḥ*, « nourriture, sauveur de la vie ». Ce titre, dit-il, « convenait parfaitement à Joseph, qui par sa sagesse sut prémunir l'Égypte contre le danger de la famine. M. Lieblein critique avec raison le recours à *nedj* qui n'a rien à faire ici. Puis « nourriture, sauveur de la vie » forme un titre de combinaison assez singulière. Chabas avait vu plus juste en se contentant des deux mots *zefnt panḥ*, , mais il traduisait « abondance de la vie », regardant *zef* comme un nom suivi de la particule *nt*. M. Lieblein rend mieux compte de ce mot en y voyant *t'fn* ou *djefen*, « celui qui donne la nourriture », avec le suffixe , *ti, t*, indiquant l'adjectif ou la personne qui agit, *djefent*, « celui qui donne la nourriture, celui qui approvisionne ». On a ainsi , *djofent paanḥ*, « celui qui approvisionne la vie, qui donne la nourriture de la vie ». C'est exactement comme son צפנת פענח, et le sens répond admirablement à la circonstance.

2. — Le nom de l'épouse égyptienne donnée à Joseph par le Pharaon, est אָסְנַת, *'âsenat*, d'après le texte hébreu, et Ἀσεννέθ, ou Ἀσενέθ, selon les Septante. Pour expliquer ce nom on a depuis longtemps proposé , *nes-neith*, « qui appartient à Neith ». Il est vrai que *nes* entre dans la composition d'un grand nombre de noms propres, et qu'à l'époque ptolémaïque il a été rendu en grec par un ζ : ainsi *Nes-ba-en-dad* a donné Ζοενδέτης. Avec *un aleph* prosthétique on aurait facilement *asneth* de *snet, sneith,* qui rappelle la forme adoptée par les Septante. Il faut avouer cependant que le recours à *nes* est bien recherché; et d'ailleurs on ne peut justifier d'une transcription par un simple Σ que pour l'époque ptolémaïque.

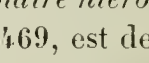
J'en dirais autant d'une étymologie de sens analogue : *Ausennet*, , « elle est à Neith », qui se rapproche beaucoup de la forme grecque Ἀσεννέθ. Cf *Ausenmutès, Ausna.* (Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyph.*, n°s 343, 201, 361, etc.)

Il est plus naturel de voir dans *aseneth* le composé égyptien , *asneth,* « demeure du siège de Neith ». Des formes analogues se rencontrent dans les noms propres, par exemple, *As-Ptah,* « demeure de Ptah », *As-Menti*, « demeure de Menti » (cf. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques*, n°s 193, 241), de même *As-Hathor,* « demeure de Hathor », nom de deux femmes sous la XIIIme dynastie. (Cf. Lieblein, *Dictionnaire,* n° 508.) Puis, si la forme *As-Neith*

n'a pas été encore retrouvée dans les noms propres, l'expression n'était pas inconnue dans la littérature égyptienne. Ainsi dans le papyrus magique du British Museum, pl. 16, 3, nous trouvons : « la chapelle du siège (ou demeure) de Neith », *As-Neith*. Cf. Birch, *Revue archéologique*, novembre 1863, t. VIII, p. 435.

M. Lieblein ne propose pas cette étymologie, très acceptable cependant en elle-même. De plus n'est-il pas naturel qu'un prêtre d'Héliopolis, comme *Pôtîféra'*, ait donné à sa fille un nom rappelant la mère du soleil, Neith?

Le savant égyptologue en préfère une autre qui se rapproche, non plus du nom donné par les Septante, mais de la prononciation massorétique. C'est , *Snat*, nom de femme, très fréquent sur les monuments depuis la XVme jusqu'à la XVIIIme dynastie inclusivement. Dans ces deux volumes du *Dictionnaire hiéroglyphique* il en cite vingt-deux exemples. L'un deux, le n° 1469, est de la XIIme dynastie. « Avec prosthétique qui était facultatif, *Snat* a pu prendre la forme *Asnat*. »

3. — Le nom de Putiphar, פּוֹטִי פֶרַע, et au *qeri* en un seul mot פּוֹטִיפֶרַע, *pôtîfera*, se présente dans les Septante sous la forme πετρεφῆ, Gen., XLI, 45 et 50, ou plus exactement d'après le codex E, πετεφρῆ : ce qui correspondrait à l'égyptien  , *le donné, le consacré à Râ* (Dieu soleil). Ces noms, composés de et d'un nom de divinité, sont très fréquents.

M. Lieblein, sans rejeter cette étymologie, en propose une autre, , *pt-bar*, nom d'un chef des constructions du dieu Ammon qui vivait sous les Hyksos. Ce nom se rapproche davantage de la forme פּוֹטִיפַר *pôtîfar*, nom du chef des satellites, Gen., XXXIX, 1. La plupart des critiques regardent les deux formes *pôtîfar* et *pôtîfera'* comme des variantes d'un même nom. Les Septante ne font pas de différence, πετεφρῆ, XLI, 45, et πετεφρῆς, XXXIX, 1 ; et Origène transcrit le nom de פוטיפרע sous la forme φουρτιφὰρ. L'explication de M. Lieblein est donc à considérer; cependant le composé *pedîpara* conserve sa valeur.

De nombreux exégètes ou philologues se servent de l'étymologie de ces trois noms pour appuyer les résultats de la critique sur l'époque de la rédaction du document élohiste. Ainsi le nouveau dictionnaire de la Bible en cours de publication à Édimbourg (*A Dictionary of the Bible*, édited by J. Hastings, Davidson, Driver, etc., in-8, Edinburgh, Clark, 1898-1899), dans un article rédigé par M. W.-E. Crum sur l'Égypte, affirme que les seules transcriptions de ces trois noms, conformes à la

grammaire et à l'usage de l'Égypte, sont : *Jephnoutéfônch,* « le dieu dit (et) *il vit* » ; [N] Asneith, « dévouée à [la déesse] Neith », et *Pedephrê,* « celui que le [dieu] soleil donne ». Ces noms, dit-il, sont d'une forme très usitée à partir de la XXIIme dynastie et pratiquement inconnue dans les temps antérieurs, excepté peut-être pour le second. Or ceci, conclut-il, concorde avec la date (VIIIe siècle) à laquelle on assigne le document E.

Le Rev. Driver, dans son article sur Joseph dans le même dictionnaire, tire une conclusion semblable. « Il est singulier, dit-il, que les trois types de noms soient peu communs jusqu'à une époque beaucoup plus récente que celle de Joseph. Le type *Zaphenath paaneah* apparaît pour la première fois à la fin de la XXme dynastie dans un seul exemple et est fréquent seulement à la XXIIme (dyn. de Sésac). Quant au type Potiphera, M. Tomkins en relève un exemple sous la XVIIIme dynastie et encore n'est-il pas porté par un indigène. Mais cette forme de nom apparaît à la XXIIme et devient fréquente sous la XXVIme dynastie (664-525). Quant au type Asenath, il se rencontre sans doute plus tôt, mais n'est vraiment fréquent que sous la XXIme dynastie et ne devient commun que dans la suite.

Comme on l'a vu plus haut, ces conclusions sont basées, au moins pour les deux premiers noms, sur des étymologies qui n'ont guère chance d'être vraies. Des explications qui paraissent plus simples, plus naturelles, nous amènent à des noms usités plus anciennement. En tirerons-nous des conséquences opposées? Non : elles ne seraient pas rigoureuses. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la seule présence de ces noms propres n'oblige nullement de descendre jusqu'au VIIIe siècle la rédaction de l'histoire de Joseph, ou au moins la composition des documents qui ont servi à rédiger cette histoire. Les formes de ces noms se rencontrant sous la XVIIIme dynastie ou même plus haut, au temps des Hyksos, il n'y a rien *de ce chef* qui force la critique à en abaisser la composition à une époque plus tardive.

A côté de ces noms propres bien égyptiens, ce chapitre renferme encore un bon nombre de noms communs ou d'expressions qui ont tout à fait le même cachet.

On a eu recours presque à toutes les langues pour expliquer le fameux *'abrek*, le cri que les coureurs royaux jetaient devant le char de Joseph. L'hébreu, l'arabe, l'assyrien, le copte, l'égyptien ont été interrogés tour à tour, et les exégètes et les philologues leur ont fait donner les réponses les plus variées. *Le Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux et le nouveau *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, Clark, 1898) énumèrent ces divers essais.

M. Lieblein propose une autre explication qui est bien la meilleure avec celle de Brugsch et qui a, peut-être plus encore, grande chance d'être vraie. אַבְרֵךְ, *abrek,* serait l'égyptien ☥ ⲁ ⲣ ⲉ ⲕ, *ab-rek*, « à gauche, toi! » En donnant le second rang à Joseph, le Pharaon lui aurait accordé la prérogative des grands seigneurs d'avoir des coureurs devant son char. Ils auraient ouvert la marche devant lui, criant dans les rues pour écarter la foule sur son passage : « A gauche! » Ainsi aujourd'hui dans les rues du Caire les précurseurs qui courent devant les voitures des grands personnages crient en arabe : *Shimalak!* « A ta gauche! » Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptian,* I, 209.

Sous son vêtement hébraïque, ce chapitre XLI conserve un caractère égyptien. Comment ne pas reconnaître dans יְאֹר, *ye'ôr*, le Nil, XLI, 1, l'égyptien *aûr, yeûr :* dans אָחוּ, *'âḥu,* « les roseaux », XLI, 2, l'égyptien *akhu,* *akhakh,* « ce qui verdoie »; dans שְׂפַת הַיְאֹר, *sefaṭ haye'ôr,* « la lèvre ou bord du Nil », la locution égyptienne identique de son et de sens *spt áur,* « la lèvre ou bord du Nil »; dans שֵׁשׁ, *šêš,* « étoffe fine et blanche », l'égyptien *ṣês*. Le mot חַרְטֹם pl. חַרְטֻמִּים, *ḥartom, hartummim,* Gen., XLI, 8, dont le radical sémitique n'a pu encore être retrouvé, n'a-t-il pas son explication dans le composé égyptien *ḥertum* , « indicateur des choses occultes », devin, sage? (Harkavy, *Journal asiatique,* 1870, p. 169.) M. Lieblein rapproche encore le mot אָדוֹן, *'âdon,* « maître, seigneur », qui ne se rencontre qu'en hébreu et en Phénicien, et dont l'étymologie est encore inconnue, du mot égyptien , *adon*, « chef, directeur ». Joseph est appelé *adon* de toute la maison du Pharaon, de toute l'Égypte, Gen., XLII, 30; XLV, 8, 9, comme Horemheb avant de monter sur le trône était *adon* de tout le pays. Encore un rapprochement : dans le ch. XLI, et dans les suivants, l'expression כָּל־אֶרֶץ, *kol-éréṣ,* « la terre entière », revient à chaque instant pour désigner l'Égypte avec la même prodigalité que le *to-r-djer-ef,* « la terre entière », se rencontre avec le même sens dans les textes égyptiens.

Les critiques ont remarqué que la plupart des noms communs égyptiens de ce XLIe chap. de la Genèse sont entrés dans la langue hébraïque, si bien qu'on les rencontre dans d'autres livres de la Bible qui n'ont pas été composés en Égypte. On ne saurait donc, dit-on, conclure, de leur présence dans ce chapitre, sa composition dans la terre de Mizraïm. Sans doute la présence de quelques mots étrangers dans un récit

peut très bien s'expliquer par les relations de deux peuples qui amènent souvent l'emprunt réciproque de certains mots dans les deux langues. Mais ici les mots égyptiens sont si nombreux et par ailleurs la connaissance du pays et de ses usages est si profonde, la couleur locale si exacte dans ses moindres détails, qu'il est bien difficile d'échapper à cette impression : un tel récit exige plus que des rapports passagers, transitoires, comme peut en avoir un voyageur, mais suppose au moins des documents composés en Égypte, par un auteur élevé dans ce pays et familiarisé avec sa langue et ses usages. Mais conclure davantage dépasserait les prémisses.

E. Lévesque.

III

ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

NOUVEAUX MILLIAIRES.

La série déjà nombreuse des inscriptions relevées sur les bornes milliaires de Palestine augmente chaque année. En voici quatre nouvelles, relevées dans ces derniers mois.

I. — Voie de Jérusalem a Hébron.

Fragment d'une borne milliaire découverte dans les environs de Tantour, près Bethléem, et déposée dans l'église grecque de Beit-Jallah.

. . . . . .
. . .EL. . . . . .
. . .CRINO. . .
. . .VICTAVG
. . .MAX PP
. . .MOPELLIO
. . .DIADVM. . .
. . .EIVSNO. . .
. . . . . .

En suppléant les parties absentes de l'inscription on peut rétablir le texte comme il suit :

[*Imp(eratori) Cæs(ari M(arco) Op*] *el* [*lio Severo Ma*] *crino* [*p(io) f(e-*

lici) in]vict(o) Aug(usto), [pont(ifici)] Max(imo), p(atri) p(atriæ) ; [et] M(arco) Opellio [Ant(onino)] Diadum [eniano fil(io)] ejus, no[biliss(imo) cæs(ari)].

Nous n'avons pas la fin de l'inscription, ni les indications de la distance et du point de départ; mais cette borne appartient sûrement à la série qui jalonnait la route d'Ælia à Hébron, dont nous avons déjà publié plusieurs textes appartenant aux milles VI, X, XVIII et XIX.

Il y a des monnaies d'Ælia au nom de Diaduménien, évidemment contemporaines de cette inscription.

II. — Voie de Jérusalem a Naplouse.

Les milliaires sont rares sur cette voie, surtout ceux qui ont conservé leur texte épigraphique. Nous avons publié autrefois l'inscription du Ve mille, qui porte les noms des empereurs Marc-Aurèle et Lucius Vérus. Cette formule se retrouve sur une colonne brisée découverte récemment dans les environs de Loubban, qui doit marquer le XXVe mille.

La colonne est brisée en deux, et la partie supérieure a été replantée en terre la tête en bas : nous n'avons pas pu la dégager assez pour lire les premières lignes, mais on peut aisément y suppléer. Les dernières lignes sont complètement effacées.

Voici la partie de l'inscription qui est apparente :

. . . . . .
. . . . . TRIBPOT . . .
. . . IMP
CAESAR LAVRELIVSVERVSAVGTRIB
POT · II · COSIIDIVIANTONINIFILIDIVI
HADRIANINEP. . . . . .
. . . . . .

En se reportant au texte du Ve mille on peut reconstituer le tout comme il suit :

[Imperator Cæsar M. Aurelius Antoninus Augustus, pontifex maximus], trib (unicia) pot (estate) [xvi, consul iii : et] imp (erator) cæsar L. Aurelius Verus aug(ustus), trib(unicia) pot(estate) ii, cons(ul) ii; divi Antonini fili(i), divi Hadriani nep(otes), etc.

Les dernières lignes devaient se trouver sur la partie de la colonne qui est restée en place : il n'en reste plus trace.

III. — Environs d'Éleuthéropolis.

La ville de Beit-Djibrin, autrefois Betho-Gabra, a porté pendant un certain temps le nom grec d'Éleuthéropolis. Cette substitution de nom ne s'est pas maintenue, si bien qu'on n'avait pas de preuve immédiate de l'identité de Beit-Djibrin avec Éleuthéropolis.

Les deux fragments que nous allons publier ne laissent plus de doute sur ce point.

La ville romaine était le point de départ d'une demi-douzaine de voies, dont plusieurs sont jalonnées de colonnes milliaires. Les plus riches sont celle du nord et celle du sud. On y trouve parfois jusqu'à 10 et 12 colonnes réunies au même point : mais le calcaire tendre dans lequel elles ont été taillées a rarement conservé l'écriture.

1° *Direction nord.*

Au second mille, dans la direction de Zacaria, 5 colonnes, dont une a gardé la fin de l'inscription, laquelle occupait toute la colonne, même la base carrée :

. . . . . .
. . . . . .
XVI IMPII
COS III PP PROC
VIASETPONTES
RESTITVIT

ΑΠΟΕ
ΛΕΥΘΕΡΟ
ΠΟΛΕΩϹ
ΜΙΛ Β

Les indications de puissance tribunitienne et de consulat se rapportent au règne de Caracalla et à l'an 213 de notre ère.

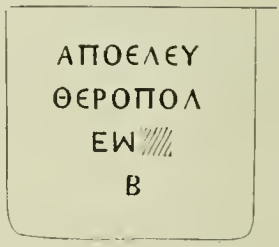
L'indication de la distance, mentionnée en grec, et en grandes lettres de 15 centimètres environ, ne laisse aucun doute sur le nom de la ville.

2° *Direction sud.*

De l'autre côté de la ville la série recommence, et dans le groupe du second mille plusieurs colonnes gardent encore quelques traces d'inscription.

L'une d'elles, haute de $2^{m},50$ y compris la base cubique, garde le

nom de SEVER... en très grandes lettres, et, sur la base, la même indication que la précédente :



Ces deux mentions du nom de la ville à la même distance, dans les deux directions opposées, sont une démonstration mathématique de l'identité de la ville placée entre les deux.

J. Germer-Durand,
Aug. Ass.

Jérusalem.

IV

GEZER

LETTRE DU R. P. LAGRANGE A M. CLERMONT-GANNEAU, MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, SUR L'EMPLACEMENT DE LA VILLE BIBLIQUE DE GEZER.

Jérusalem, le 28 mars 1899.

Monsieur le Professeur,

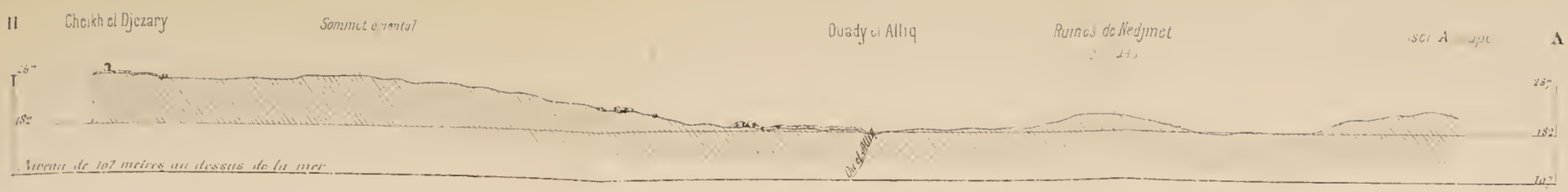
L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a bien voulu me charger, sur votre demande, d'un nouvel examen des inscriptions-limites de Gezer. Le but de notre recherche était nettement déterminé : 1° fixer d'une manière très précise la situation du texte nouvellement découvert; 2° déterminer son rapport avec le Tell Djezer d'une part, et les textes relevés par vous d'autre part ; 3° essayer de calculer les deux points nord et ouest qui compléteraient le *migrach* ; 4° rechercher de nouveaux textes.

J'ai entrepris cette étude pendant les journées du 30 et du 31 janvier, passées sur le terrain avec les PP. Vincent, Delau et Savignac. Les opérations au théodolite et les relevés sont du P. Vincent.

La localisation du texte sud eût été facile et n'eût exigé que peu de

Imp. Berthaud Frères 51 Rue Bellefond Paris

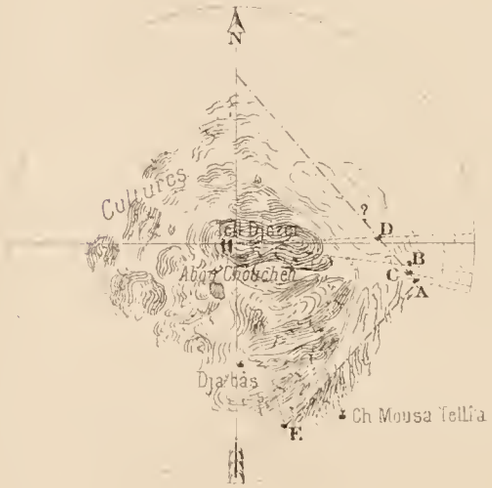
N° 1



N° 2

N° 3

N° 4



N° 5

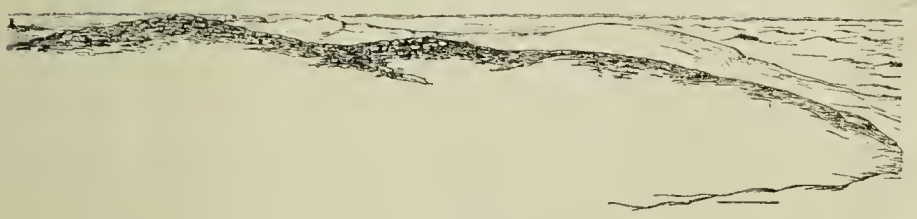
N° 6

N° 7

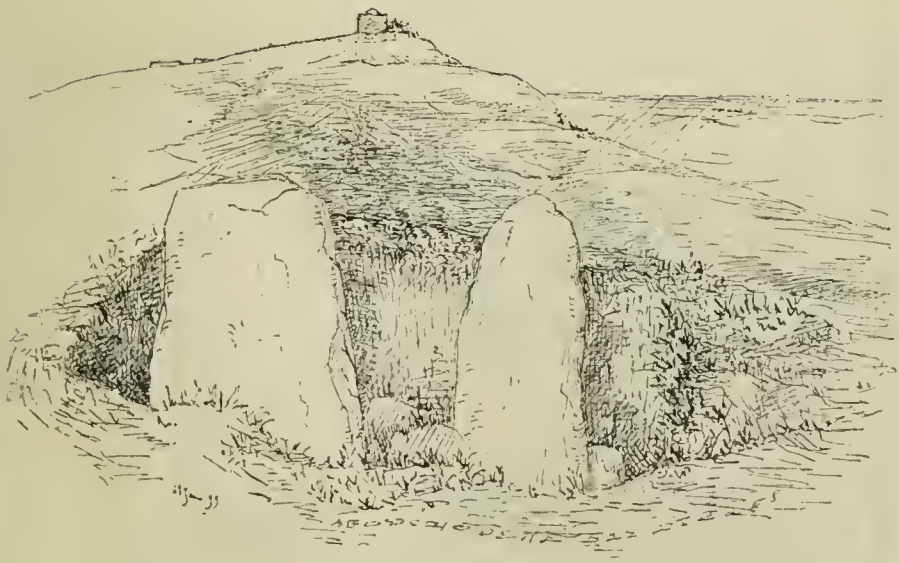
TELL DJÉZER

Imp. Berthaud frères 31 Rue Bellefond. Paris.

Tell Djezer. — Partie occidentale.

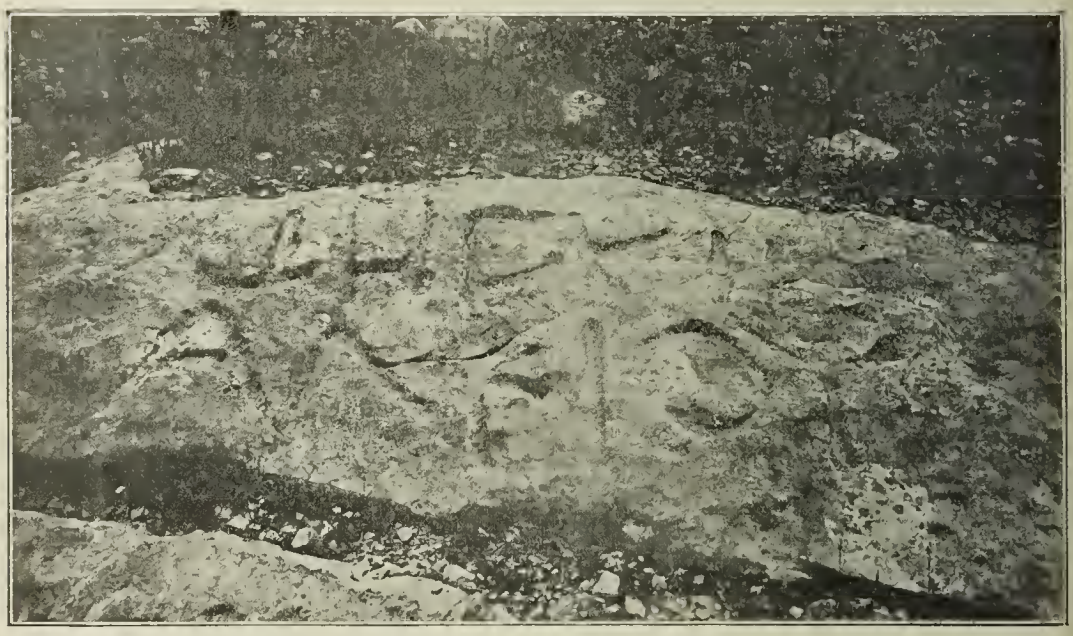


Tell Djezer vu de Cheikh Dja'bâs.

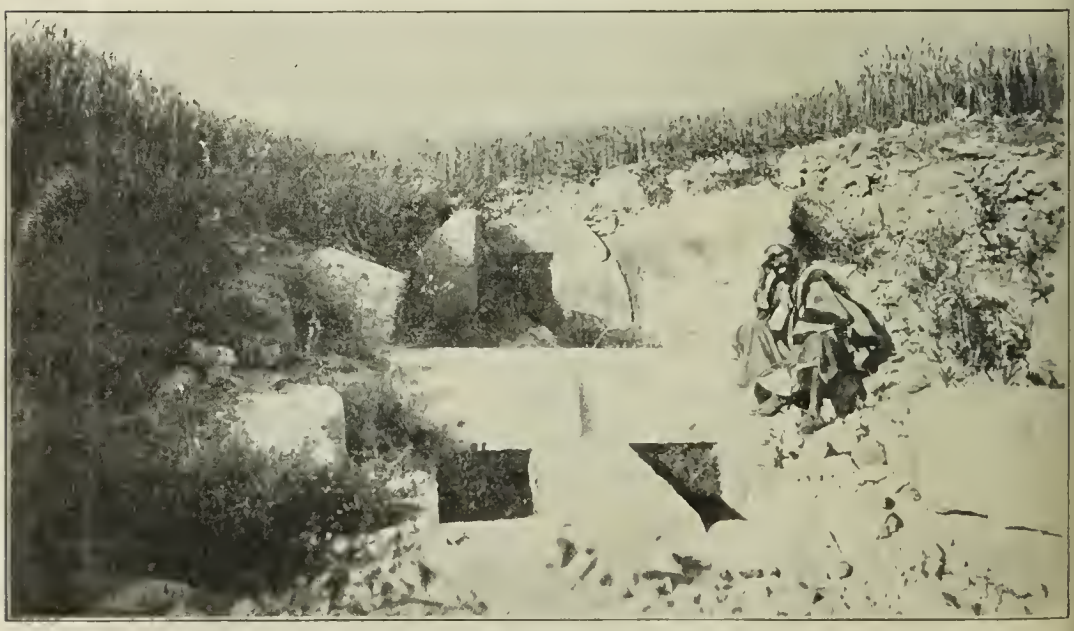


Stèles (?) à l'est du Ouely de Tell Djezer.

I. — Vue de Tell Djezer.



II. — Vue de l'inscription E.



III. — Vue d'un ancien sepulcre à 'Amouás.

travail, s'il n'eût été nécessaire de vérifier l'orientation du Tell donnée avec quelque divergence dans la grande carte et dans le plan spécial du *Survey*. Nous avons donc dû procéder à une nouvelle triangulation au théodolite. Pour abréger le travail, la base a été empruntée à l'échelle de la grande carte et choisie entre le village d'*El-Latroûn* et *Cheikh Mousa Talf'a*.

Quand le texte E (voir le diagramme) eut été rattaché à cette base, le triangle ECH a été construit par une visée directe sur le sommet de l'ouély *Mohammed el-Djezary* (H) et au moyen d'un jalonnement préalablement établi le long de la ligne EC. Le point C a été choisi parce que, le texte étant encore en place, il offrait encore plus de garanties comme point de fermeture. Les difficultés que nous ont créées les fellahs nous ont obligés ensuite à renoncer au jalonnement, et les deux autres lignes ont été mesurées en se dirigeant seulement à la boussole sur des repères naturels déterminés au point de départ.

En l'absence d'une chaîne d'arpentage, les mesures ont été prises au décamètre, avec les précautions voulues. Ces mesures ont complété les indications nécessaires pour donner les coupes prises sur chacun des côtés du triangle.

Voici les mesures trouvées par l'arpentage : longueur de la ligne EC, 2,225 mètres; de la ligne CH, 2,210 environ (la mesure prise directement entre AH est de 2,293 mètres); de la ligne HE, 2,580 mètres.

Voici les mesures au théodolite : EC, 2,232 m. (EA, 2180); HE, 2,175; HA, 2,035. La mesure de la ligne EC, à l'arpentage, cadre exactement avec la longueur calculée au théodolite; pour les deux lignes HC (HA) et HE, l'écart étant un peu sensible, le plan détaillé a été dressé uniquement d'après les données du théodolite. L'écart du métrage doit être attribué au défaut du jalonnement précis le long de ces lignes et aux nombreux accidents de terrain.

Le remplissage du plan a été fait par cheminement à la boussole, mais ce travail n'a pu être achevé entre *Dja'bâs* et *Abou-Choucheh*, car le levé assez compliqué de ce massif de collines eût exigé un temps considérable qu'il valait mieux consacrer à l'étude des autres côtés du *migrach*. Nous croyions, d'ailleurs, alors que cette partie était dessinée en détail dans le plan du *Survey*. Pour le même motif, le croquis du village d'Abou-Choucheh, tel qu'il est donné sur le plan, n'a pas été mesuré.

L'orientation du Tell est bien en réalité d'ouest en est.

La détermination des points extrêmes nord et ouest est subordonnée à la connaissance du point précis, choisi comme centre dans le tracé de la limite, ou peut-être à la disposition des murs de la ville. Cepen-

dant, à l'aide des éléments déjà acquis, il est possible d'inférer que les points cherchés peuvent être avec l'ouély dans un rapport analogue aux points A (extrême est, à peu près certainement) à E (extrême sud, seulement probable). Des angles, calculés en conséquence, ont placé le point nord assez près d'un sentier qui va de *'Aïn Yerdeh* à *El-Barriyeh* et l'occidental dans la direction de *'Aqir*. Bien que ces deux points soient au milieu des cultures, ils ne dépassent pourtant point la ligne extrême des derniers îlots de rocher à fleur de sol.

C'est là que nous avons cherché, mais il nous a été impossible de découvrir aucune inscription nouvelle. Ahmed Chattat, que vous aviez employé autrefois, a conservé le souvenir d'un texte qui serait plus à l'ouest, quoique rapproché du point D. Il l'a cherché inutilement avec le cheikh Ahmed Hamdallah, de Koubâb, qui prétendait le connaître, mais sans succès, quoique nous n'ayons épargné ni les étrennes, ni les promesses. De même à l'ouest, les fellahs ne connaissent rien, et quoique notre nombre ait facilité la division du travail, les rochers sont demeurés muets.

Comme vous aviez des photographies des points A, B et C, je me suis borné à D, à peu près impossible à photographier, à cause de la courbure de pierre. Au point E, une distraction a été cause de l'effet lamentable que produisent deux clichés sur une plaque (1).

L'inscription C ne présente pas une boucle qui figure dans les *Archæological Researches*. La lecture n'en demeure pas moins un mystère. Il semble, d'après le mouvement des lettres, qu'il y a deux mots en sens inverse. En regardant vers l'ouest, on lit les trois lettres du milieu גדר, les deux dernières ayant été ornées d'appendices, peut-être pour leur donner un sens en lisant en regardant l'est : ת ק ל. Toutefois, la gravure est plus égale; je ne l'indique par le pointillé qui ne doit être pris que comme une explication de ma pensée.

En constatant la distance de 2,232 mètres pour EC, j'ai été frappé de la coïncidence presque absolue avec les 4,500 coudées (?) d'Ézéchiel (XLVIII, 10). Ce texte a, il est vrai, un objet différent; mais aurait-il inspiré notre distance, ou aurait-il été emprunté à un usage préexistant? Tels sont, Monsieur le Professeur, les résultats de notre recherche. Ils sont moins complets que je ne l'aurais désiré. Peut-être pourrons-nous satisfaire à vos *desiderata*, si vous voulez bien nous les faire connaître, par une nouvelle vérification.

Veuillez agréer etc...

(1) Accident réparé depuis, par la prise d'un nouveau cliché (gravé pl. IV, II) (p. 424)

Planche I. — Tell Djezer et ses environs; plan détaillé au 1/15000 : A, B, C, D, inscriptions découvertes par M. Clermont-Ganneau en 1874 et 1881; E, inscription découverte par le P. Lagrange en 1898.

Planche II. — Nos 1, 2, 3 : coupes H-A, E-A et H-E (voir diagramme no 4);

No 4, diagramme d'ensemble : lignes d'orientation. Les inscriptions A, C, D forment un alignement S.-E., N.-O. = 32°/160°, sur 510 mètres environ de longueur. Cet alignement semble prolongé en N.-O. par un texte vu jadis par Cheikh Ahmed Hamdallah, de Qoubâb, mais que lui-même n'a pu retrouver (il était, dit-il, à fleur de sol et ressemblait au texte C); peut-être est-ce celui signalé par M. le Dr Chaplin aux ingénieurs du Survey (Palest. Expl. Fund, *Quart. Stat.*, p. 75-76), et dont on ne voit pas très exactement la situation. La position hypothétique en est indiquée, sur la planche I, par un point d'interrogation, à environ 300 mètres au N.-O. de l'inscription D;

No 5, inscription D; dessin du P. Delau;

No 6, inscription C : hauteur moyenne des lettres 0 m. 18, longueur totale 0 m. 90. Le texte paraît avoir été gravé dans l'angle d'un pressoir brisé; en tout cas, la façon dont le bloc de rocher est cassé montre qu'il ne présente aucune forme de cartouche et qu'il n'a pas été ainsi taillé pour recevoir l'inscription;

No 7, croix gravée à 100 mètres environ au N.-E. de l'inscription A, sur un rocher plat, à côté d'un pressoir; elle offre les mêmes particularités de taille que les inscriptions E et C.

Planche III (p. 423). — Vues de Tell Djezer.

Planche IV (p. 424) :

I. Vue de Tell Djezer.

II. Vue de l'inscription E.

III. Vue d'un ancien sépulcre à ʿAmouâs (1).

Photographie du chapiteau de Mousa Talîʿa (2).

Chapiteau de Mousa Talîʿa.

Fr. M.-J. Lagrange, *des Fr. Pr.*

(1) Ce sépulcre, découvert dans la région de Gezer, et bâti en pierres de taille, était voûté en plein-cintre. Il présente de frappantes analogies avec un ancien tombeau juif de Lydda (Cf. Clermont-Ganneau, *Archeological Researches in Palestine*, vol. II, p. 342).

(2) Voir *Revue Biblique* 1899, p. 115. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*, vol. III, pp. 124 et 126.

V

INTRODUCTION AU NOUVEAU TESTAMENT

M. Zahn vient de publier le second volume de son *Introduction au Nouveau Testament* (1). Il divise cette nouvelle partie du traité en trois livres : I. Lettres de saint Pierre et de saint Jude et Épître aux Hébreux. — II. Les trois premiers évangiles et les Actes des Apôtres; — III. Les écrits johanniques. On connaît l'esprit conservateur qui distingue le professeur d'Erlangen et on ne sera pas étonné de trouver en lui un défenseur énergique des opinions traditionnelles. Sur les treize documents qui composent la matière de son étude, il en reconnaît douze pour authentiques au sens le plus rigoureux du terme; il n'en est aucun dont on puisse dire qu'il est l'œuvre d'un faussaire et tous, sauf l'Épître aux Hébreux, sont des auteurs auxquels l'opinion commune les attribue. Quant à l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, M. Zahn constate l'incertitude de la tradition primitive. Il incline cependant à l'attribuer à Apollos. Mais, en définitive, le dernier mot du problème est encore celui d'Origène : qui a rédigé cette lettre? Dieu le sait.

Deux questions dominent, à l'heure présente, l'étude du Nouveau Testament : l'une se rapporte aux trois premiers évangiles, c'est le problème dit *synoptique*, l'autre concerne les écrits qui, dans la collection canonique, portent le nom de saint Jean; on est convenu de la désigner sous le nom de *question johannique*. Celle-ci vient en première ligne, au point de vue de l'importance et de l'actualité. Entre ces deux questions s'en place une troisième qui a été soulevée dans ces derniers temps par M. Blass : quelle est l'origine des livres de saint Luc (Actes des Apôtres et troisième évangile)?

Sur la composition des évangiles synoptiques, la tradition nous fournit peu de renseignements. Nous savons que, dès la fin du IIe siècle, les évangiles canoniques étaient universellement reconnus dans l'Église pour les œuvres des personnages dont ils portent les noms, que, vers l'an 150, on se servait déjà pour les désigner du mot technique εὐαγγέλιον (Justin, Ap. I, 66), que vingt ans auparavant, vers 130, ils étaient employés partout pour l'usage liturgique. Mais ces données intéressent plutôt l'histoire du Canon que l'histoire littéraire du Nou-

(1) *Einleitung in das Neue Testament*, Zweiter Band, 656 pages. Leipzig, Deichert. — Nous avons rendu compte du premier volume dans la *Revue* du 1er janvier 1898, p. 77 ss.

veau Testament. Dans quel temps et dans quel ordre ces écrits ont-ils paru? à quelles sources leurs auteurs ont-ils puisé leurs renseignements? leurs rédactions sont-elles dépendantes l'une de l'autre et dans quelle mesure? Sur ces divers points, l'ancienne tradition ne fournit pas de réponse directe. Mais puisque, dès la première moitié du IIe siècle, ces écrits étaient considérés comme canoniques et employés dans la liturgie, ils appartenaient à la collection des livres saints. Or ils devaient être disposés dans un certain ordre, très probablement dans un ordre correspondant à celui de leur apparition dans l'Église et, par voie de conséquence, à celui de leur rédaction. M. Zahn fait à ce sujet une remarque fort judicieuse : d'ordre réel, il n'en existait pas. Une disposition méthodique permanente exige une fixation matérielle des parties. Cette disposition se réalise dans les ouvrages auxquels on donne la forme du *codex* ou, selon l'expression moderne, du *volume*. Or, l'usage des *codices* ne remonte pas au delà du troisième siècle; il s'est introduit du vivant d'Origène. Avant cette époque, les livres étaient écrits sur des rouleaux séparés. Un ouvrage de quelque étendue suffisait pour remplir une feuille de parchemin, de sorte que, pour des documents tels que les évangiles, il devait y avoir autant de rouleaux que de livres. C'est ce qui avait lieu du reste pour les écrits de l'Ancien Testament. Comment concevoir, dès lors, une classification régulière et constante? S'il y avait un ordre entre les livres, il devait être purement idéal. Il n'y a eu d'ordre réel que lorsqu'on a commencé à réunir plusieurs écrits en un même volume ou *codex*. Lorsque la collection canonique du Nouveau Testament a revêtu cette dernière forme, les évangiles ont reçu la disposition où nous les trouvons aujourd'hui. On reconnaîtra sans peine que les rédacteurs des premiers *codices*, en les disposant ainsi, ont suivi un certain ordre; on concédera même volontiers qu'ils ont été guidés par une intention chronologique et qu'ils ont fixé de la sorte une tradition antérieure relative à l'origine des évangiles. En effet, vers la fin du IIe siècle, saint Irénée, dans le célèbre passage qu'il consacre à l'histoire de la littérature évangélique (III, I, 1), se conforme à l'ordre qui devait recevoir dans la suite une consécration définitive. Se basant sur un autre endroit du livre *Contre les Hérésies* (V, XXXIII, 4), M. Zahn prétend que l'évêque de Lyon tient ces renseignements de Papias (p. 177).

On pourrait lui opposer le fragment du livre des *Explications* conservé par Eusèbe (*H. E.*, III, 39), où l'évangile de Marc vient avant celui de Matthieu. Mais il va lui-même au-devant d'une autre objection. Clément d'Alexandrie, dans son livre des *Hypotyposes*, parlant de la composition des quatre évangiles, plaçait celui de Marc en

troisième lieu. D'après lui, les premiers récits évangéliques sont ceux où se trouvent les généalogies du Sauveur, c'est-à-dire ceux de Matthieu et de Luc : προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας (1). Quelle valeur faut-il attacher au témoignage du docteur alexandrin? Celle-là même, répond M. Zahn, qu'il convient d'attribuer à une hypothèse scientifique. Or, ajoute-t-il, une hypothèse scientifique ne saurait prévaloir contre le sentiment traditionnel. C'est pourquoi il rejette, en même temps que l'opinion de Clément d'Alexandrie, la théorie moderne, jusqu'à présent fort répandue parmi les critiques, qui fait de Marc le précurseur de Matthieu. Il s'en tient donc à l'autorité de saint Irénée, qu'il considère comme le témoin fidèle de la tradition primitive; les trois premiers évangiles ont vu le jour dans un ordre de succession conforme à celui de la liste canonique : Matthieu, Marc, Luc. La voie est ainsi ouverte à la solution du problème synoptique. Les évangiles ont été rédigés successivement et à plusieurs années d'intervalle. Ils ont donc pu exercer l'un sur l'autre une certaine influence. En a-t-il été ainsi en réalité? Existe-t-il entre les évangiles synoptiques un lien de parenté? Et, si ce lien existe, est-il possible de connaître exactement leur généalogie? En regard des seules données traditionnelles, ces questions demeurent indécises. Pour les résoudre, il faut recourir à la critique interne. Mais avant d'aborder ce côté du problème, il reste encore à examiner une difficulté préalable.

Saint Matthieu écrivit son livre en araméen, ou, selon l'expression des premiers Pères, en *hébreu*, ἑβραιστί. Sur ce point la tradition alexandrine, représentée par Origène, s'accorde avec la tradition asiatique, représentée par Irénée et Papias. Cet accord est d'autant plus décisif, que les deux traditions paraissent avoir été indépendantes l'une de l'autre. Le premier évangile canonique est donc une traduction. Peut-on déterminer exactement le rapport qui existe entre le texte grec de saint Matthieu et l'original sémitique? Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur ce point est, comme on sait, celui de Papias : Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο (v. l. συνετάξατο), ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς (v. l. ἠδύνατο, ἦν δυνατόν) ἕκαστος (1). M. Zahn a déjà longuement expliqué le sens de ce passage dans son *Histoire du Canon du N. T.* Reprenant ici son explication, il la résume et la précise. Elle est suffisamment connue pour que nous puissions nous dispenser de la reproduire en détail. Disons seulement qu'elle tend à établir une relation très intime entre le

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV.

premier évangile canonique et l'évangile araméen, dont parle l'évêque d'Hiérapolis et où se trouvaient contenues les *paroles* du Seigneur. Ces *paroles* ou λόγια furent d'abord l'objet d'interprétations orales qui se faisaient dans les assemblées chrétiennes, pour les besoins de la liturgie. Plus tard seulement on procéda à une traduction méthodique et complète. La version grecque de saint Matthieu a une origine analogue à celle des targums chaldaïques et de la traduction latine dont on se servait en Afrique au temps de saint Cyprien. Elle a pour patrie l'Asie Mineure, d'où elle ne tarda pas à se répandre dans le monde chrétien. M. Zahn s'efforce de démêler dans les paroles de Papias des indices qui lui permettent de fixer la date de son apparition. En disant que chacun traduisait comme il pouvait les sentences du Seigneur, l'évêque d'Hiérapolis fait allusion à ces exercices d'explication orale, dont il a été témoin pendant sa jeunesse. Or, ces essais d'explication n'avaient leur raison d'être qu'en l'absence d'une version écrite. D'autre part, aux environs de l'an 125, époque à laquelle, d'après M. Zahn, Papias rédigeait son grand ouvrage des *Explications*, le texte grec de saint Matthieu était fixé par écrit, puisqu'on en trouve des traces dans l'épître de *Barnabé*, dans la *Didachè* et même dans les lettres d'Ignace et de Polycarpe. De l'ensemble de ces données il résulte assez logiquement que la version grecque du premier évangile a pris naissance entre l'an 80 et l'an 90. Notre auteur donne l'année 85 comme date approximative. Ajoutons maintenant qu'il place la rédaction de l'évangile araméen vers 61-66, conformément à l'opinion de saint Irénée. Il suit de là que, dans son système chronologique, il y a, entre la publication du texte primitif et la traduction grecque, un intervalle de vingt à vingt-cinq ans.

Le livre araméen de saint Matthieu est aujourd'hui perdu. La critique est réduite à s'exercer sur les évangiles grecs. Eh bien, en comparant les deux premiers évangiles dans leur forme canonique, la dépendance littéraire saute aux yeux. Il est puéril de vouloir expliquer leurs ressemblances par la théorie dite de la « tradition orale ». M. Zahn prouve en quelques mots que les prétendus *récits stéréotypés*, dont on voudrait faire la source commune des évangiles synoptiques, sont une pure fiction. Ceux qui croient y découvrir la clef du problème ne font que reproduire une *affirmation stéréotypée*, dont ils ne prennent pas la peine de se rendre compte. Nous les invitons à méditer la remarque que fait à ce sujet le professeur d'Erlangen. On trouve reproduits dans

(1) Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX.

plusieurs livres du Nouveau Testament des récits d'une importance exceptionnelle, qui auraient dû, semble-t-il, acquérir dès l'origine une forme définitive et invariable. Tels sont le Pater (Matth., VI, 9-13 = Luc, XI, 2-4) et l'institution de l'eucharistie (Matth., XXVI, 26-28 = Luc, XXII, 17-20 = I Corinth., XI, 23 ss.). On n'a qu'à lire les passages parallèles où ils sont rapportés pour voir quelles variations ils ont subies dans la forme. Qu'on lise également certaines narrations communes à plusieurs évangiles, telles que la généalogie du Sauveur (Matth., I, 1-17 = Luc, III, 23-38), le sermon des béatitudes (Matth., V — VII = Luc, VI, 20-49), la scène du jugement (Matth., XXVI, 57-68 = Luc, XXII, 54, 63-71), et qu'on se demande si les écrivains sacrés reproduisent l'histoire évangélique d'après une forme stéréotypée. Il est vrai que ces considérations peuvent se retourner contre le « système de la mutuelle dépendance ». Mais que faut-il en conclure? Tout simplement, qu'il n'est pas de système capable de résoudre adéquatement la question. Quand il s'agit d'élucider un problème aussi compliqué que celui des évangiles synoptiques, un système proprement dit, c'est-à-dire un procédé exclusif, est un moyen simpliste. C'est dans un sage éclectisme qu'il faut chercher la solution. Aussi, on ne trouvera aujourd'hui aucun critique éclairé, qui nie l'influence de la tradition orale sur la formation des évangiles. Mais la question est de savoir si cette influence a été prépondérante. Pour ce qui concerne les Synoptiques, on est d'accord pour répondre négativement.

Les sources écrites, qui ont fourni la plus grande partie des matériaux dont se composent les trois premiers évangiles canoniques, faut-il les chercher dans un évangile primitif aujourd'hui perdu? Oui, si par évangile primitif on entend l'évangile araméen de saint Matthieu ; non, si on veut parler d'un document anonyme, qui aurait été la source commune des évangiles, l'existence d'un pareil document serait à démontrer, observe M. Zahn, et l'antiquité ne nous en fournit aucune trace. L'évangile araméen de saint Matthieu doit être considéré, jusqu'à preuve du contraire, comme l'évangile primitif et, par conséquent, comme la source première. L'évangile de Marc en découle en droite ligne. Ici, M Zahn se heurte à une difficulté qui nous paraît ébranler quelque peu son système chronologique. Il suit des renseignements fournis par saint Irénée que les deux premiers évangiles ont été écrits successivement, il est vrai, mais à un intervalle de temps peu considérable. D'un autre côté, on admet généralement qu'ils ont vu le jour dans des contrées fort éloignées l'une de l'autre. L'apôtre Mathieu aurait écrit son livre en Palestine, de 61 à 66, et saint Marc aurait rédigé le sien à Rome, entre l'an 64 et l'an 70. La conclusion

directe qui se dégage de ces données, c'est que ces deux évangiles ont paru consécutivement, aux deux extrémités du monde chrétien, et l'on est porté à inférer de là qu'ils ont été rédigés indépendamment l'un de l'autre. M. Zahn adopte une explication où les faits se combinent avec les hypothèses. Marc séjourna à Rome en compagnie de Pierre, à partir de l'automne 63 ou du printemps 64; mais il se trouvait en Palestine de 62 à 63; voilà les faits. Voici les hypothèses : avant que Marc partît de Palestine pour se rendre dans la capitale de l'empire, le premier évangile était écrit; il en eut connaissance et en emporta un exemplaire. Aussitôt arrivé à Rome, il écrivit son évangile, en mettant à profit l'œuvre de saint Matthieu. Dans la chronologie adoptée par M. Zahn, et la priorité de l'évangile araméen sur celui de saint Marc étant admise, cette combinaison est la seule plausible. A ceux qui la trouveraient compliquée ou arbitraire, l'auteur peut répondre : proposez-en une meilleure! On pourrait y faire des objections nombreuses; mais, de toutes les théories imaginées jusqu'à ce jour, elle est encore la plus vraisemblable.

Une difficulté cependant se présente à notre esprit; elle vise moins la théorie en elle-même que la méthode générale du critique d'Erlangen. Nous sommes heureux de voir un homme tel que M. Zahn reconnaître l'autorité de l'antique tradition chrétienne. Mais les représentants de cette tradition fournissent parfois des renseignements difficiles à concilier. L'usage des témoins traditionnels appelle la critique. Plût à Dieu que les premiers écrivains ecclésiastiques eussent enregistré les faits avec une fidélité qui nous dispensât de tout contrôle. Mais il n'en a pas été ainsi, et accepter leurs données telles quelles c'est, dans bien des cas, admettre des contradictions. Ainsi, au témoignage de Papias, Marc écrivit son évangile d'après la prédication de Pierre, et, selon Clément d'Alexandrie (1), il entreprit ce travail sur les instances de son entourage. Conçoit-on qu'un personnage en somme secondaire, comme l'était Marc, ayant entre les mains un ouvrage complet contenant le récit de la vie de Jésus et rédigé par un apôtre, se décide à le publier sous son propre nom après l'avoir remanié et tronqué? Une semblable conduite a quelque chose qui répugne; l'écrivain qui userait, de nos jours, de tels procédés, passerait pour un mystificateur. Il est, au contraire, très naturel d'admettre que, pour donner satisfaction à la chrétienté romaine, Marc ait écrit son évangile d'après la prédication de Pierre et tout en reproduisant en grande partie le récit de saint Matthieu, si l'on reconnaît que ce dernier document était un simple recueil de

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV.

notes où l'on s'était attaché surtout à consigner les paroles du Sauveur. Mais M. Zahn croit que l'évangile de saint Matthieu était identique, quant à l'étendue, à notre premier évangile canonique, de sorte qu'en passant d'araméen en grec, ce livre n'a fait que revêtir une forme nouvelle, sans subir, quant au fond, aucune modification notable. Selon lui, l'évangile de saint Matthieu est un livre original, écrit d'un seul jet ; celui de saint Marc, au contraire, représente un travail de mosaïque (p. 325). Le deuxième évangile se trouve ainsi réduit à un simple extrait que Marc jugea à propos de livrer au public, cédant à la curiosité importune de son entourage, tandis qu'il gardait pour lui seul l'évangile intégral.

Le côté faible que nous signalons dans la théorie du professeur d'Erlangen, se manifeste par un autre endroit. M. Zahn est porté à admettre qu'il existe entre *Matthieu* et *Marc* une double dépendance. Saint Marc se serait servi de l'évangile araméen et son livre aurait été utilisé, à son tour, par le traducteur grec du premier évangile. C'est l'opinion de Grotius (1), que l'auteur déclare être la seule compatible avec les données de la tradition (p. 322). Loin d'y contredire, je rappellerai que, dans un mémoire présenté au congrès de Fribourg en 1897, j'ai défendu cette même thèse. J'ajouterai même que c'est la seule qui explique les coïncidences verbales. Mais il me paraît arbitraire de prétendre, comme le fait M. Zahn, que le texte grec de saint Matthieu dépend de saint Marc uniquement dans la forme. D'après le système de notre auteur, les deux premiers évangiles canoniques représentent, en définitive, deux traductions successives, l'une fragmentaire, l'autre complète, de l'évangile primitif. Pour nous, ces trois documents sont autant d'étapes d'une évolution littéraire : Marc utilise l'œuvre de son prédécesseur en y ajoutant des éléments nouveaux ; le traducteur de Matthieu, à son tour, complète le récit de l'apôtre en recourant à l'évangile de saint Marc et à d'autres sources complémentaires.

Reste à examiner l'évangile de saint Luc. Ici le problème est plus simple, du moins si l'on borne ses investigations à la littérature canonique. Car, pour ce qui est des auteurs profanes, auxquels l'auteur du troisième évangile a pu avoir recours, certains rapprochements ingénieux ont ouvert un vaste champ aux hypothèses. Quelques critiques ont cru trouver chez saint Luc des traces d'emprunts que l'évangéliste

(1) « Sicut autem Marcus usus est Matthæi hebræo ni fallor codice ; ita Marci libro græco usus mihi videtur quisquis is fuit Matthæi græcus interpres. Nam quæ Marcus ex Matthæo desumpserat, idem hic iisdem prope verbis posuit, nisi quod quædam a Marco hebraïco aut chaldaïco loquendi genere expressa propius ad græci sermonis normam emollivit. » *Adnotationes in libros Evangeliorum*, p. 8.

aurait faits à l'historien Josèphe. M. Zahn rejette énergiquement cette opinion. D'autres ont découvert une ressemblance frappante entre le prologue du troisième évangile et le début du livre de Dioscoride intitulé *De materia medica*. On ne mentionne pas même ce parallélisme; c'est une lacune. Néanmoins, le fond de la question est traité d'une façon satisfaisante. M. Zahn place la composition du troisième évangile après Marc et Matthieu, mais avant la traduction grecque de ce dernier. Il s'ensuit que saint Luc n'a pas pu employer la recension grecque du premier évangile. Comme, d'autre part, l'araméen était pour lui une langue étrangère, il n'est pas probable qu'il ait eu recours au texte primitif. Enfin, on remarque entre le premier et le troisième évangiles de telles divergences, qu'il est impossible de les rattacher à une source commune. A ce propos, M. Zahn attire l'attention sur le récit de l'enfance du Sauveur, qui marque le début de chacun des deux livres (Matth., I-II = Luc, I-II). La question de dépendance se trouve ainsi restreinte à *Luc* et à *Marc*. L'auteur relève cinq fragments parallèles qui lui paraissent propres à mettre en lumière le lien de parenté qui existe entre ces deux écrits. Ce sont : 1° Luc, IV, 31-VI, 19 = Marc, I, 21 — III, 19. — 2° Luc, VIII, 4 — IX, 17 = Marc, IV, 1 — VI, 44. — 3° Luc, IX, 18-50 = Marc, VIII, 27 — IX, 40. — 4° Luc, XVIII, 15-43 = Marc, X, 13-52. — 5° Luc, XIX, 29 — XXIV, 8 = Marc, XI, 1 — XVI, 8. Dans ces cinq passages, le parallélisme n'est pas continu. C'est que Luc traite avec liberté l'évangile de Marc, qui lui sert de base; il fait siens les matériaux qu'il emploie. Si sa dépendance à l'égard du deuxième évangile est évidente, son originalité d'écrivain ne l'est pas moins. Son œuvre marque un pas décisif dans le perfectionnement de l'histoire évangélique et constitue, d'après M. Zahn, le degré intermédiaire entre l'évangile de saint Marc et celui de saint Jean (p. 401).

Saint Luc ne s'est point borné à reproduire, en le modifiant selon ses vues, le récit qu'il puisait chez son devancier immédiat. Il a eu recours à des sources secondaires, à des documents accessoires, qu'il paraît avoir intercalés dans son livre, tels qu'il les a trouvés; c'est ainsi qu'il a reproduit les cantiques insérés dans les deux premiers chapitres et la généalogie que nous lisons au chapitre III. Par quelle voie ces précieux fragments, dont le caractère hébraïque tranche sur la grécité du troisième évangile, sont-ils parvenus jusqu'à lui? L'évangéliste répond lui-même à cette question. Racontant l'enfance de Jésus, il dit par deux fois que « Marie conservait ces paroles, et les méditait dans son cœur » Luc, II, 19, 51). La tradition ne saurait être plus dignement représentée ; en rapportant les miracles qui ont accompagné la naissance et les premières années du Sauveur, saint Luc a donné à sa narration des

garanties capables de la faire accepter. M. Zahn a négligé de recourir aux études de M. Resch. Cependant le *Kindheitsevangelium* est un ouvrage dont on doit désormais tenir compte, si l'on veut étudier avec profit les premiers chapitres de saint Luc. Le critique d'Erlangen affecte de le méconnaître. S'il n'avait pas dédaigné d'y recourir, il y aurait trouvé en même temps qu'une foule d'aperçus nouveaux et utiles, un modèle de méthode et de clarté capable d'exercer sur sa rédaction une heureuse influence.

Étant donné la méfiance que M. Zahn professe pour les théories modernes, on ne s'attendait guère à le voir accorder ses faveurs au système de Blass. M. Blass a tenté de démontrer que saint Luc donna deux éditions différentes de ses œuvres. Après avoir appliqué cette hypothèse au livre des Actes, il l'a étendue au troisième évangile. Saint Luc aurait d'abord, étant à Rome, rédigé une première fois le livre des Actes des Apôtres, puis, étant à Antioche, il aurait procédé à une rédaction nouvelle ; c'est à l'occasion de cette révision qu'il dédia son œuvre à Théophile. Il en a été à peu près de même du troisième évangile. Seulement c'est en Orient que Luc publia ce livre pour la première fois, tandis que saint Paul était captif à Césarée ; la seconde publication eut lieu à Rome. Par conséquent, il convient de distinguer deux éditions des œuvres de saint Luc, et cela à deux points de vue ; au point de vue géographique : édition orientale et édition occidentale ; au point de vue chronologique et littéraire : édition primitive et édition remaniée. En résumé : Actes [1] et évangile [2] = éd. romaine ou occidentale (β); — Acte [2] et évangile [1] = éd. orientale (α). M. Zahn consacre un long chapitre à faire une critique minutieuse de cette opinion. Ses conclusions sont favorables au système de Blass pour ce qui regarde le livre des Actes. Il est frappé des divergences notables que présente le Codex cantabrigiensis, l'un des principaux témoins de la recension occidentale, si on le compare aux témoins du texte oriental. On ne saurait voir là, dit-il, des modifications de seconde main, pratiquées par des scribes. Par exemple, Act. Ap., XI, 27, 28, nous trouvons dans D deux membres de phrase qui font défaut dans les autres manuscrits. Faut-il y voir une simple interpolation ? Non, car il est impossible de découvrir le motif qui aurait pu la provoquer. Il faut admettre que ces propositions faisaient partie du texte primitif et que saint Luc a jugé à propos de les supprimer dans la seconde édition, qu'il fit à Antioche.

On peut dire que notre auteur accepte le système de Blass à bon escient. Un suffrage aussi éclairé, venant après celui de plusieurs autres critiques compétents, nous semble créer une forte présomption

en faveur de la nouvelle thèse. Son sentiment a d'autant plus de poids à nos yeux, qu'il est plus modéré. En effet, M. Zahn se sépare de Blass, dès qu'il s'agit du troisième évangile. Ce que Blass appelle une deuxième recension de l'évangile de saint Luc, n'est pas autre chose que la forme dite occidentale du texte sacré. Et cette forme particulière, c'est-à-dire l'ensemble des traits caractéristiques communs au groupe des manuscrits occidentaux, existe également pour les autres évangiles et pour les épîtres de saint Paul.

Comme on le voit, M. Zahn ne suit pas servilement les traces de Blass. On peut même dire que la partie la plus originale de sa volumineuse *Introduction* est encore celle qui concerne les œuvres de saint Luc. L'auteur du troisième évangile et des Actes des Apôtres a-t-il prétendu rédiger deux ouvrages distincts ou deux parties d'un même ouvrage? L'auteur pose cette question et la résout avec beaucoup de netteté. Si l'on considère les deux livres dans la collection canonique, on est naturellement porté à les considérer comme se rattachant à des genres différents et, par conséquent, comme constituant deux œuvres distinctes. C'est une illusion qu'un examen tant soit peu attentif suffit à dissiper. Si nous n'avions de saint Luc que l'évangile, il faudrait admettre qu'une partie de son œuvre seulement nous est parvenue. Nous trouvons sans doute dans ce livre une histoire complète de la vie terrestre du Messie, depuis la naissance jusqu'à l'ascension. Mais certains indices prouvent clairement que cette narration est destinée à prendre place dans un plus grand cadre. D'abord le prologue, où l'auteur indique la matière qu'il se propose d'embrasser (τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα), se rapporte à des événements dont l'évangéliste a été le contemporain et le témoin. Or l'histoire évangélique n'est pas dans ces conditions. Saint Luc la rapportera en se basant sur les témoignages de ceux qu'il appelle αὐτόπται καὶ ὑπηρέται. Les faits *qui se sont accomplis parmi nous* sont ceux qui ont suivi l'ascension et auxquels l'auteur a été personnellement mêlé. En second lieu, M. Zahn relève avec beaucoup de raison la finale du livre, XXIV, 51-53. En lisant ces trois versets, on sent que l'on n'est pas en présence d'une conclusion. L'esprit demeure en suspens, dans l'attente de ce qui doit suivre. Si, après avoir lu le troisième évangile, on passe immédiatement au livre des Actes, on se retrouve sur le même terrain; l'exposé historique reprend son cours. L'auteur poursuit son récit là où il l'avait laissé à la fin du premier livre. Les idées qu'il avait consignées brièvement en terminant l'évangile, comme les pierres d'attente d'un nouvel édifice, viennent s'enchâsser, au commencement des Actes, de manière à servir de point de départ. La finale de l'évan-

gile et le début des Actes se correspondent exactement : Luc, XXIV, 49-51 = Act. Ap., I, 1-11 ; Luc, XXIV, 52-53 = Act. Ap., I, 12-14. L'évangile et les Actes ne se relient pas comme deux fragments d'un livre, qui auraient été violemment séparés, mais comme deux parties distinctes d'un même ouvrage.

M. Zahn ne borne pas là ses observations; ce qu'il a dit jusqu'ici, touchant le rapport à établir entre le troisième évangile et les Actes des Apôtres, est basé sur des données incontestables. On peut le tenir pour certain. Ce qu'il ajoute, maintenant, contient une part d'hypothèse, tout en ayant un fondement réel; un lecteur impartial l'acceptera comme hautement vraisemblable. L'œuvre de saint Luc ne comprenait pas seulement, dans l'intention de l'écrivain sacré, les deux parties dont il vient d'être question; elle en comportait une troisième. L'évangile de saint Luc appelle un complément; pour reconnaître cette vérité, il a suffi de considérer les parties extrêmes du livre, le début et la fin. Cette méthode appliquée au livre des Actes, donne une conclusion analogue. Faisant allusion à la première partie de son ouvrage, saint Luc l'appelle πρῶτος λόγος (Act. Ap., I, 1). Or le mot πρῶτος s'emploie en grec pour désigner le premier membre d'une série indéterminée; lorsqu'il s'agit d'une énumération n'embrassant que deux termes, le premier se dit πρότερος. C'est là une nuance assez fine sans doute. Mais saint Luc est un helléniste incapable de se méprendre sur le sens précis des termes qu'il emploie ; en désignant donc le premier écrit par le mot πρῶτος, il déclare implicitement que le livre des Actes n'est pas *le second*, mais *le deuxième*. Cet argument, pris en lui-même, ne semble pas convaincant. Cependant, si le premier verset du livre des Actes ne fournit qu'une preuve en somme insignifiante, les derniers versets, au contraire, fournissent à l'hypothèse de M. Zahn un fondement sérieux. Pas plus que la finale de l'évangile, la finale des Actes ne constitue une conclusion; ici comme là, l'auteur résume, non ce qu'il vient de raconter, mais ce qui reste à dire. Dans les deux cas, il use du procédé commun aux écrivains qui consiste, en terminant une partie d'un livre, à piquer la curiosité du lecteur. Saint Luc clôt le livre des Actes en nous disant que Paul demeura à Rome encore deux ans, recevant ceux qui venaient à lui, et prêchant la doctrine chrétienne (Act. Ap., XXVIII, 30-31). Le lecteur est désireux de savoir ce qu'il advint de l'apôtre après son arrivée à Rome. L'écrivain sacré lui promet de le lui faire connaître, en lui faisant entendre que ce sera l'objet d'un prochain traité. Cette troisième partie de l'ouvrage, saint Luc a-t-il été empêché de l'écrire, ou bien s'est-elle perdue immédiatement après avoir été rédigée? L'antiquité ne nous

en a pas conservé le moindre vestige; aucun auteur n'en a jamais soupçonné l'existence, ce qui porte à croire qu'elle n'a pas été écrite. Il n'en est pas moins vrai qu'elle rentrait dans le plan de saint Luc. L'auteur du troisième évangile et des Actes se proposait de composer une histoire complète des *Origines du Christianisme*. S'il n'a pas pu tenir jusqu'au bout son magnifique programme, il nous a du moins légué la partie la plus considérable et la plus intéressante de l'ouvrage qu'il avait en vue.

« Après avoir trouvé l'issue d'un labyrinthe, le voyageur respire et s'engage avec une ardeur nouvelle dans le chemin qui lui reste à parcourir. » Tel le critique, sortant des obscurités qui enveloppent les évangiles synoptiques, pour aborder les écrits de saint Jean. C'est ainsi que débute M. Zahn dans la dernière partie de l'ouvrage (p. 445). Pour les trois premiers évangiles, dit-il, la tradition est à peu près muette, de telle sorte que l'on ne peut connaître leur origine qu'au moyen d'inductions critiques basées sur des données intrinsèques. Pour les écrits johanniques, au contraire, les témoignages sont nombreux et formels; ils forment une chaîne ininterrompue, qui remonte de la fin du second siècle jusqu'aux temps apostoliques.

L'auteur divise en quatre classes les renseignements que l'on possède touchant la personne et les écrits de saint Jean : le Nouveau Testament en général, les écrits johanniques, la tradition et la légende. De ces quatre sources, la troisième seule nous renseigne directement sur l'activité littéraire de l'apôtre. La tradition est surtout représentée par les disciples de saint Jean, Polycarpe et Papias. Les témoignages de ces deux hommes *anciens* nous sont parvenus par l'intermédiaire de saint Irénée. C'est en se basant sur leur autorité que l'évêque de Lyon reconnaît Jean l'apôtre pour l'auteur des écrits qui portent son nom. Les passages de son livre *Contre les Hérésies* qui intéressent la question johannique sont les suivants : II, XXII, 5; III, I, 1; V, XXX, 3 et XXXIII, 4. On peut dire que M. Zahn en tire tout le parti possible pour esquisser la vie de saint Jean ainsi que pour établir l'authenticité et la date respective de ses écrits. Prise dans son ensemble, sa démonstration est pleinement satisfaisante. Nous devons ajouter pourtant qu'elle pourrait avoir un caractère plus actuel.

Celui qui connaîtrait le problème johannique seulement par l'ouvrage de M. Zahn serait porté à croire que l'authenticité des écrits en question est un fait admis de tout le monde, et il se demanderait : A quoi bon la démontrer si longuement? Le professeur d'Erlangen lui paraîtrait enfoncer une porte ouverte. C'est qu'en effet l'auteur de

l'*Introduction* semble ignorer complètement la thèse de Harnack (1). Il avait le droit de la supposer connue ; mais encore devait-il la signaler. Son argumentation, d'ailleurs excellente, mise en opposition avec celle du professeur de Berlin, aurait eu l'attrait de l'actualité.

D'après M. Harnack, saint Irénée, en attribuant au fils de Zébédée les écrits appelés *Johanniques,* se serait mépris sur l'identité du personnage que l'ancienne tradition signale sous le nom de Jean. En se fiant à Polycarpe et à Papias, le docteur lyonnais aurait suivi des guides qui l'auraient égaré. Pour ce qui regarde Papias en particulier, Irénée l'aurait mal compris, identifiant à tort Jean l'apôtre avec un presbytre du même nom et appliquant à celui-là ce que l'auteur des *Explications* dit de celui-ci. De sorte que les écrits johanniques n'ont point pour auteur le fils de Zébédée, mais bien un presbytre de l'Asie Mineure, dont le nom seul nous est connu. Cette hypothèse, qui a fait grand bruit, n'a rien qui puisse ébranler le sentiment traditionnel, et M. Zahn aurait eu beau jeu à la réfuter. Cependant, à raison de l'autorité qui s'attache au nom de Harnack, elle est appelée à avoir une certaine vogue. Ce n'est pas là une de ces tentatives obscures, que l'on peut impunément laisser de côté. M. Zahn est d'autant moins excusable, qu'il semble mettre dans son silence quelque chose de dédaigneux. Dans la préface de son premier volume, paru il y a deux ans, il semblait regretter de n'avoir pas pu utiliser le dernier ouvrage du professeur de Berlin et laissait entendre qu'il se proposait de le prendre à partie dans le second volume. Cette précaution n'a servi qu'à ménager une déception au lecteur. Pour réparer la lacune que nous regrettons, on lira avec grand profit l'excellent article, publié dans cette *Revue* (2), où M. Labourt démontre que le témoignage de saint Irénée dans la question johannique, malgré les allégations de M. Harnack, conserve toute sa valeur.

Du reste, comme il a été dit plus haut, la dissertation de M. Zahn offre tous les éléments nécessaires pour une réfutation en règle. Dirigée contre M. Harnack, elle eût été pleinement efficace. La théorie du professeur de Berlin pivote tout entière sur deux affirmations : 1° Les sources de saint Irénée se ramènent toutes à Papias ; 2° le docteur lyonnais applique à l'apôtre saint Jean ce que l'évêque d'Hiérapolis dit d'un presbytre asiate, homonyme du fils de Zébédée. Les nombreux arguments que M. Zahn apporte en faveur du sentiment traditionnel ont une valeur décisive contre cette théorie singulière. Pour être soutenable, l'opinion de M. Harnack devrait être plus radicale; elle ne

(1) *Die chronologie der altchristlichen litteratur bis Eusebius,* I, 652-680.
(2) Janvier 1898, p. 59 ss.

peut acquérir quelque vraisemblance que si l'on nie le séjour de saint Jean en Asie. D'après l'explication que le professeur de Berlin donne du fragment de Papias, il faudrait admettre qu'à une *même époque* vécurent, dans la *même ville* d'Éphèse, deux personnages du *même nom*, ayant la *même dignité* de presbytre; bien plus, il faudrait admettre encore que l'apôtre Jean était éclipsé par son homonyme, puisque c'est ce dernier qui était appelé l'*Ancien* par excellence, ὁ πρεσβύτερος. Nous n'en finirions pas, si nous voulions rappeler toutes les raisons qui militent contre la théorie de Harnack. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. Zahn, p. 204 et s.

La seule difficulté sérieuse, qui fait le fond de la question johannique, consiste dans le silence de Papias touchant le quatrième évangile. Que l'évêque d'Hiérapolis n'ait pas mentionné cet ouvrage, Eusèbe le certifie. On n'a trouvé jusqu'ici aucun moyen plausible d'expliquer son attitude. M. Zahn s'en tire en niant le fait. Papias, selon lui, parlait dans son livre de l'évangile de saint Jean. Si ce témoignage n'a pas été reproduit par Eusèbe, c'est à cause de son apparente banalité. Mais il nous en reste des traces dans deux manuscrits du quatrième évangile (1). Dans ces deux documents le texte sacré est précédé d'un prologue, où il est dit que Papias garantit l'authenticité de l'évangile de saint Jean. Mais cette affirmation est accompagnée d'erreurs si grossières et d'invraisemblances si manifestes qu'elle ne conserve aucune espèce de valeur (2). Nous croyons que M. Zahn risque de compromettre une bonne cause et d'affaiblir sa démonstration en joignant à des preuves d'ailleurs suffisantes un argument aussi fragile. Pourquoi vouloir tout expliquer? Reconnaissons les obscurités là où elles se trouvent. En matière de critique littéraire, lorsqu'il s'agit d'écrits anciens, il est rarement possible d'obtenir l'évidence. Il faut savoir se contenter la plupart du temps de la certitude scientifique, souvent même de la simple probabilité.

Il est un point particulier qui a soulevé jusqu'ici bien des discussions et au sujet duquel la nouvelle Introduction ne nous semble pas fournir une solution satisfaisante. C'est le dernier chapitre du quatrième évangile. D'après notre auteur, ce chapitre est bien de saint Jean, mais il a été écrit par ses disciples. Nous souscrivons volontiers

(1) Il s'agit, 1° d'un ms. latin du Vatican, écrit au IXe s. et publié d'abord par Thomasius, puis par le cardinal Pitra dans les *Anal spic. Solesm.*, II; 2° de la *Catena in S. Joannem*, ed. Corderius, Anvers, 1630.

(2) Il est dit, entre autres choses, que Papias écrivit le quatrième évangile sous la dictée de saint Jean. On fait de Marcion un contemporain de l'apôtre bien-aimé. M. Zahn a reproduit ce prologue dans ses deux formes, latine et grecque, *Gesch. des neut. Kanons*, I, p. 898 s.

à cette manière de voir. Mais nous ne saurions suivre M. Zahn, lorsqu'il ajoute que la rédaction de ce passage a eu lieu du vivant même de l'apôtre. S'il en était ainsi, pourquoi n'aurait-il pas été écrit par l'apôtre lui-même? Serait-ce à cause du pluriel οἴδαμεν (v. 24)? Mais au verset qui suit nous lisons le singulier οἶμαι. Un indice plus significatif se trouve aux versets 22-23. Ce qui est dit dans ce fragment ne peut guère s'expliquer qu'à raison de l'étonnement que dut causer parmi les fidèles la mort de l'apôtre, que l'on croyait immortel. Se basant sur la parole de saint Irénée, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον (III, 1, 1), M. Zahn admet que le fils de Zébédée a non seulement rédigé, mais aussi publié le quatrième évangile. Si l'on veut dire par là que l'apôtre, de son vivant, communiqua son livre à son entourage immédiat, au cercle de ses disciples, on ne fait que se conformer à une tradition dont Clément d'Alexandrie et le Canon de Muratroi nous ont conservé des échos distincts. Mais si l'on entend par là qu'avant la mort de saint Jean le quatrième évangile se répandit dans le public de manière à ne pouvoir plus être modifié dans la disposition de ses parties, en un mot que l'auteur lui-même en donna l'édition définitive, on exprime une opinion respectable sans doute, mais sujette à de grandes difficultés.

En rendant compte du premier volume de l'ouvrage, nous avons résumé la chronologie de M. Zahn touchant la vie et les écrits de saint Paul (1). Il nous reste à compléter cet aperçu en reproduisant les principales dates qui se rattachent à la matière du second volume. Plusieurs de ces dates sont approximatives.

62	II Petr. — L'apôtre Matthieu écrit en Palestine son évangile araméen.
63-64	Pierre arrive à Rome.
64 (printemps)	I Petr.
— (été)	Marc écrit à Rome son évangile.
— (automne)	Crucifiement de Pierre.
67	Marc publie son évangile. — Les chrétiens de Jérusalem se retirent à Pella.
68	L'apôtre Jean, accompagné d'autres disciples du Seigneur, parmi lesquels Philippe et Aristion, se rend en Asie Mineure.
75	Épître de Jude. — Évangile et Actes des Apôtres de Luc.
80	Épître aux Hébreux.
85	L'évangile de saint Matthieu est traduit en grec.
80-90	Évangile et épîtres de Jean.
95	Apocalypse de Jean.
100	Mort de Jean.

Dans notre précédent article, nous avions relevé l'opinion de l'auteur

(1) Cf. *Revue bibl.*, 1898, p. 88.

touchant Jacques de Jérusalem et les « frères du Seigneur ». Sur les observations que nous avons faites alors, M. Zahn s'est décidé à développer sa thèse dans une dissertation qui aurait grossi démesurément, paraît-il, le présent ouvrage, et qu'il se propose de publier sous peu. Nous la signalerons en temps opportun.

Quelle idée doit-on se faire, en définitive, de cette nouvelle *Introduction au Nouveau Testament?* Les uns la trouveront en retard pour plus d'une question. D'autres l'accuseront de manquer de clarté et de méthode. Cette dernière critique est, à nos yeux, amplement justifiée, si l'on considère l'ouvrage comme manuel classique. Mais, en matière d'érudition, les qualités du fond se concilient difficilement avec celles de la forme. Il ne faut pas oublier que M. Zahn écrit, non pour les amateurs d'exégèse, mais pour les critiques de profession. Aussi ses travaux se distinguent-ils davantage par l'abondance des matériaux et la sûreté des renseignements, que par l'élégance de l'exposition et la légèreté du style.

Rouen.

P. Th. Calmes.

CHRONIQUE

NOTES ARCHÉOLOGIQUES ET NOUVELLES

LES FOUILLES ANGLAISES A TELL ZAKARIYA.

Les découvertes de M. le Dr Bliss à Tell Zakariyâ désignaient naturellement ce but à une des excursions de l'École. Nous nous y sommes rendus vers la fin de l'hiver. La saison des pluies n'étant pas terminée, nous n'y avons pas rencontré le sympathique explorateur, mais nous avons pu étudier à loisir, dans les tranchées qu'il a eu l'heureuse pensée de laisser ouvertes, l'état des ruines, l'aspect des constructions, la nature des décombres et des poteries. Nous étions guidés d'ailleurs dans cet examen par le premier rapport qui venait de paraître au *Quarterly Statement* de janvier et surtout par les renseignements détaillés qu'avait bien voulu nous donner le savant archéologue avec son amabilité bien connue, en nous faisant les honneurs de ses collections, à son passage à Jérusalem.

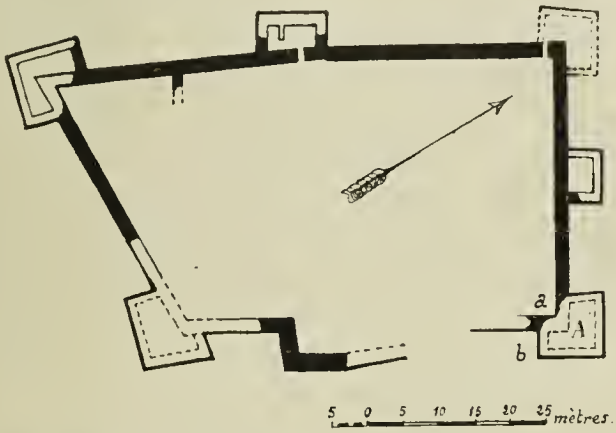
En attendant le mémoire de M. Bliss, nous devions nous interdire de communiquer le résultat de nos observations et le numéro d'avril de la *Revue* n'a pu qu'annoncer en bloc le succès des premiers travaux. Ces quelques observations se joindront aujourd'hui à l'analyse sommaire du rapport plein d'importants détails qu'on voudra étudier de près dans le *Quart. Stat.* PEF., avr. 1899, pp. 89-111, avec 7 planches, une carte et plusieurs croquis.

*
* *

Tell Zakariyâ s'élève sur la rive gauche du grand ouâdy *es-Sanṭ* à l'extrémité orientale de la plaine de Philistie et à l'entrée du massif de collines précédant la chaîne des montagnes de Judée. Isolé sur trois côtés par des vallées que son sommet domine de plus de 100 mètres, ce monticule, dont l'escarpement n'est interrompu que par quelques terrasses artificielles, offrait une situation naturellement forte pour une ville antique. Le plateau supérieur semble avoir été aplani. Il a, en gros, la forme d'un triangle de 150 mètres environ de développement à la base et 320 mètres de la base à l'angle extrême; le bord, nettement délimité, garde encore les vestiges d'une enceinte, fortifiée même en certains points par des tours en saillie. De nombreuses cavernes

creusées dans la roche blanche et friable, des citernes, des pressoirs, l'abondance et le caractère des débris de poterie : tout faisait soupçonner là un établissement assez considérable et l'influence d'une très vieille civilisation

Sur un ressaut de terrain à l'angle sud-est de la plate-forme, quelques arasements de muraille effleuraient à peine la surface du sol. La position était indiquée pour une forteresse couvrant l'unique point d'attaque, c'est-à-dire l'arête d'ailleurs étroite et basse qui relie le Tell aux collines d'alentour (1). C'est là que M. Bliss, après avoir exploré tout le sommet par des sondages méthodiques, a ouvert ses premières tranchées. Il a mis à jour une vaste enceinte (70 mètres sur 40 en chiffres ronds) que le croquis suivant (2) dispense de décrire. L'irrégularité du



La forteresse de Tell Zakariyâ d'après le *Quart. St.* PEF. avr. 1899, pl. I, p. 90.
(Reproduction autorisée.)

plan frappe dès l'abord. Par une étude attentive des particularités techniques, M. Bliss y reconnaît deux périodes : à l'origine la forteresse a dû être à peu près carrée ; elle aura été remaniée dans la suite et développée au sud selon les limites de l'esplanade. La construction, qui plonge partout jusqu'au roc, varie de 4 à 6 mètres en hauteur actuelle et présente des caractères d'autant plus difficiles à classer qu'ils sont moins définis, plus mélangés, et que les travaux sont encore inachevés. Toutefois, réservant pour un examen ultérieur les parties apparemment primitives, aux abords de la tour A, le rapport distingue un triple appareil dans l'élévation extérieure : 1° depuis le roc jusqu'à

(1) Cf. le levé du Tell et le plan détaillé du sommet, *Quart. Stat.* 1899, pp. 16 et 89, et une vue photographique des pentes orientales.

(2) Reproduit du *Quart.* (pl. 1 en face la p. 90), grâce à la complaisance des éditeurs et à l'aimable obligeance de M. Bliss que nous sommes heureux de remercier ici. En se référant à la pl. citée, on trouvera deux croquis donnant les élévations N.-E. et N.-O. de la forteresse.

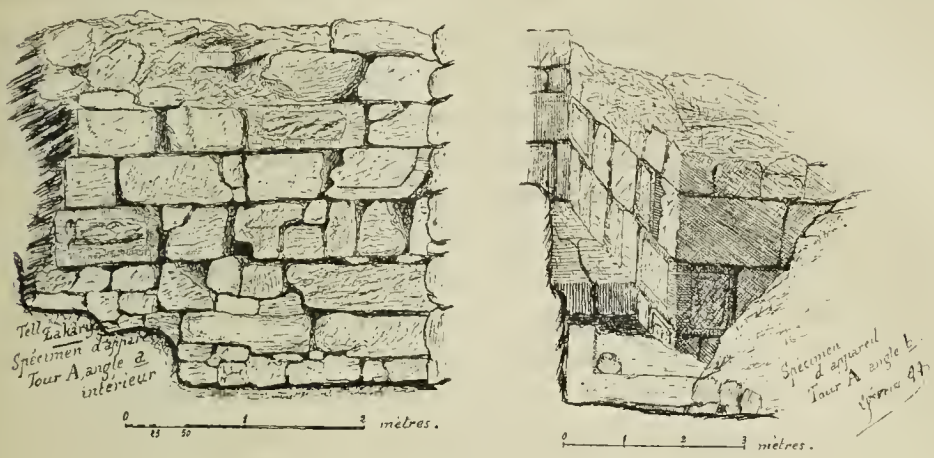
un niveau donné, un blocage en grossiers moellons remplacé quelquefois par un appareil à bossage rudimentaire; 2° au-dessus deux assises appareillées en blocs lisses, la première fort négligée, la seconde plus finie, mais sans ornement et sans régularité d'appareil; 3° une série d'assises où les pierres à refend et bossage, liées par un assez méchant mortier, se mêlent en proportions variables; la première de ces assises correspond au niveau de deux seuils de portes en place sur l'enceinte (1). La taille suppose en général des instruments plus archaïques que ceux dont l'usage est devenu constant en Palestine, sauf le cas particulier du bossage comparé à certains fragments hérodiens rencontrés dans les fouilles de Jérusalem.

De ces observations il résulte qu'au temps où fut érigée la forteresse les fondements en blocage avaient dû s'enfoncer à travers plus de 2 mètres de décombres déjà amoncelés pour aller prendre leur point d'appui sur le roc. D'autre part M. Bliss distingue, par la classification des poteries soigneusement recueillies aux diverses profondeurs de 16 puits de sondage, une triple stratification des débris : 1° sur le rocher la couche primitive à peine pénétrée dans une très ancienne période et caractérisée par une poterie archaïque, dite naguère « Amorite », et que MM. Bliss et Macalister préfèrent nommer « pré-Israélite »; 2° une couche intermédiaire très remuée, mais encore avant les Romains, dans laquelle abondent les poteries juive et phénicienne; 3° la couche supérieure où un alliage de 2 à 3 p. °/₀ de poterie romaine s'ajoute aux types judéo-phéniciens : le tout bouleversé de fond en comble aux temps romains. La hauteur des deux étages archaïques, ne dépassant pas 3 mètres, correspond au niveau des seuils de portes et du troisième appareil précédemment signalés. M. Bliss en infère que la citadelle doit être antérieure aux Romains et propose comme hypothèse provisoire, justifiée dans la mesure où Tell Zakariyâ pourra être identifié avec Gath ou Azéka, d'en attribuer l'érection à Roboam, dont les travaux de fortification en ces deux villes sont mentionnés II Par., XI, 8 et 9.

Plus d'un point reste obscur. Est-ce par exemple la première construction ou le remaniement dont il faut faire honneur à Roboam? Qui a travaillé là avant ou après lui? Quelle peut bien être la date d'un appareil aussi composite et aussi peu soigné que les spécimens présentés dans les planches du *Quarterly* ou les suivants? etc. M. Bliss fera sans doute plus tard pleine lumière à ce sujet. Il suffira de noter pour le moment son importante remarque : la citadelle semble avoir consisté en

(1) Cf. *op. c.*, pl. 2, face p. 94, où tous ces détails apparaissent dans un dessin très clair, à comparer avec le croquis publié *ibid.*, p. 20, pour les tours en saillie sur l'enceinte du Tell.

une enceinte fortifiée, avec des constructions isolées dans l'intérieur. A considérer sous le bénéfice de cette observation les plans du Tell et



Spécimens d'appareil à Tell Zakariyâ (1).

de la forteresse, il revient aussitôt en mémoire la peinture très vive que M. Maspero a tracée des *migdols* cananéens au temps des campagnes de Thoutmès III en Syrie, dont l'aspect « dut paraître étrange aux premiers Égyptiens qui les virent. Ce n'étaient plus en effet ces longues enceintes carrées ou rectangulaires qu'ils étaient habitués à rencontrer chez eux... : les localités convenables à l'assiette d'une place forte ne se prêtaient presque jamais à tant de régularité. C'était d'ordinaire un éperon saillant au flanc de quelque montagne... dont les contours se développaient plus ou moins capricieusement : la défense devait modifier presque à chaque fois son thème et ses moyens, selon la configuration particulière du terrain. Elle se contentait le plus souvent d'un simple mur en briques sèches ou en pierre, bordé de tours, etc. (2) ».

Plus intéressante encore que celle des constructions est l'étude des nombreux objets déjà découverts dans la forteresse, dont tout l'intérieur est fouillé jusqu'au roc. Leur publication seulement commencée comprend 5 planches entières : il en reste plus de 20 à paraître. On voudra examiner en détail dans la Revue anglaise ces intéressantes reproductions (3), dont quelques-unes sont expliquées avec beaucoup

(1) Ces deux croquis pris rapidement dans les tranchées du Tell et sans mesures suffisantes sont donnés à titre de simples renseignements et ne peuvent dispenser de se référer aux dessins précis et complets du *Quart*.

(2) Maspero, *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique*, II, pp. 127-128.

(3) Leur comparaison avec les planches de *A mound of many cities* (PEF), Londres, 1894, où M. Bliss a consigné les résultats de ses travaux à Tell el-Hésy, fait matière à des rapprochements très suggestifs.

d'érudition. Parmi les objets plus importants il faut signaler, dans la riche série égyptologique, des scarabées aux noms de Thoutmès III et Amenhotep III (pl. 7 en face p. 106), qui évoquent naturellement le souvenir des découvertes de Tell el-Hésy et Tell el-Amarna, et nous reportent aux temps où la Palestine était devenue une simple annexe du puissant empire des Pharaons conquérants de la XVIIIme dynastie. Et, par une bizarrerie digne d'être relevée, le scarabée de Thoutmès, qu'on supposerait recueilli dans les plus profonds gisements de débris, a été ramassé par un fellah à fleur de sol, ce qui n'est pas pour faciliter l'attribution archéologique des diverses stratifications du Tell à des périodes historiques parfaitement définies.

N'était la présence de monuments si catégoriques, l'art et la civilisation des Phéniciens d'ailleurs tributaires de l'Égypte à un si haut degré, rendraient, je crois, suffisamment compte de tout le reste : représentations figurées (pl. 6), bijoux et objets divers (pl. 4 et 7). M. Bliss se croit obligé de faire un constant appel aux antiquités égyptiennes, alors que la plupart des monuments découverts relèvent à n'en pas douter d'une excellente époque de civilisation phénicienne, à condition de prendre ce terme dans toute son ampleur primitive (Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art,* III, p. 12 et ss.). Il faut citer comme spécimens d'industrie phénicienne une remarquable anse d'amphore estampillée. Huit anses analogues avaient été recueillies naguère à Jérusalem sur la colline du temple, à 26 m. sous le sol actuel, dans les fouilles de sir Ch. Warren, qui les a décrites dans son *Recovery of Jerusalem.* On y voyait, au centre d'un cartouche ovale, « une figure plus ou moins définie, ressemblant dans une certaine mesure à un oiseau, mais qu'on pouvait prendre pour la représentation d'un soleil ailé » (1); avec des caractères phéniciens dans l'ouverture des ailes. Les mieux conservées de ces petites légendes avaient été lues en Angleterre : « LeMeLeK ZePHa — LeMeLeK SCHaT », et interprétées de noms royaux. De leur côté MM. Perrot et Chipiez (2) n'avaient pas hésité à reconnaître dans l'image une « des formes du globe ailé, l'épervier solaire qui plane les ailes éployées »; et se référant, semble-t-il, à une opinion de M. Clermont-Ganneau, ils avaient lu : « A *Molokziph* — A *Molokschit* ». Ils insistaient sur cet « élément molok » qui leur rappelait le culte idolâtrique célébré dans la vallée d'Hinnom, et se demandaient si les noms ainsi déchiffrés s'appliquaient à « des Juifs ainsi attachés à ce culte ou à des artisans

(1) *Recovery*, p. 473, et la grav. p. 474. Cf. sur la date de ces poteries les remarques de Sayce qui tendraient à les remonter très haut, *Quart. St.*, 1893, p. 30.

(2) *Hist de l'art*, IV, Judée, pp. 454-455.

phéniciens établis à Jérusalem » (*loc. c.*). S'il justifie l'interprétation du symbole, le nouveau type ne favorise guère les lectures proposées. Le texte se compose de deux lignes de caractères phéniciens en relief, au-dessus et au-dessous de l'épervier; leur forme archaïque est très prononcée et la lecture très claire : למלך חברן. Laissant pour le moment de côté le *Melek Schat* ou le *Molokschit* dont la lecture peut être sujette à caution, le rapprochement de *Ziph* et *Hébron* exclut la possibilité de noms royaux empruntés à deux villes toutes voisines et célèbres dans l'histoire biblique. Molok paraît fort innocent dans l'affaire, et les noms théophores comme les cultes de la vallée d'Hinnom sont écartés aussi. Mais on gagnera sans doute en intérêt archéologique précis ce que l'on perd en intérêt de fantaisie. Une lecture s'offre naturellement à l'esprit : *Au roi d'Hébron, de Ziph,* etc., qui cependant fait surgir aussitôt la difficulté de s'expliquer l'existence d'un roi d'Hébron et d'un roi de Ziph, et d'autres localités peut-être encore, entassés les uns sur les autres. Et même en admettant ces multiples et minuscules royautés à l'instar des *scheikhs* dans la Palestine moderne, il demeure à trouver un motif justifiant la présence de ces offrandes anonymes à des rois inconnus au milieu des plus anciens décombres d'Ophel et de Tell Zakariyâ.

M. Clermont-Ganneau, dans une lettre au P. Lagrange, a proposé de cette énigme une solution fort heureuse. La légende comprenant à la fois une dédicace et un nom de ville serait à lire : *Au roi. Hébron; Au roi. Ziph,* etc. Les anses appartiendraient à des vases destinés à contenir les redevances en nature de chaque ville au roi (unique) de la contrée; la circonstance d'une guerre par exemple, occasionnant des approvisionnements royaux dans une place forte, expliquerait mieux que mainte autre hypothèse qu'on puisse rencontrer à T. Zakariyâ l'impôt d'Hébron, et l'embarras ne sera pas grand de trouver dans la Bible une circonstance historique convenable. La disposition matérielle du texte (cf. surtout *Quart. St.* 1899, p. 104) tendrait à confirmer cette interprétation rendue à un autre point de vue parfaitement vraisemblable par la remarque de MM. Perrot et Chipiez, à propos des premiers types connus : « Les amphores devaient être de haute taille, à en juger par l'épaisseur des anses et par les morceaux de la panse qui y sont encore adhérents (1). »

Il est à prévoir que la nouvelle anse ne restera pas isolée (2). S'il

(1) *Hist. de l'art,* IV, *Judée,* pp. 454-455.

(2) Nous apprenons que plusieurs types nouveaux, inscrits aux noms d'autres villes de la région, ainsi que de nouveaux poids (v. infra), ont été découverts ces jours derniers et seront publiés au mois de juillet par M. Bliss [NDLR.]. A cette occasion, peut-être reviendra-t-on

n'était par trop aventureux aujourd'hui, sur quelques observations de menu détail, de risquer encore une hypothèse, on pourrait remarquer d'abord que le petit texte en question est identique à la suscription si fréquente des lettres de Tell el-Amarna : *au roi*, tout court, parce qu'on s'adresse au *roi* par excellence, le quasi-dieu Pharaon. On rappellerait les réflexions suggérées par l'examen de la forteresse, les cachets de Thoutmès III et Amenhotep III trouvés à T. Zakariyâ et l'époque où les dynastes palestiniens, féaux de l'Égypte, serrés par les *Khabiri* envahisseurs (1), se retranchent à l'abri de leurs plus puissantes murailles et poussent vers le roi des cris de détresse. A un de ces moments critiques il aurait fallu secourir la ville campée sur notre *tell*, et Hébron, moins menacée et mieux pourvue, y aurait dirigé sa contribution. On relèverait ensuite les formes si franchement archaïques de l'inscription et du symbole qui l'accompagne, et on y pourrait voir un monument de l'art local et de la langue usitée dans le pays vers le XIVe siècle avant notre ère en dehors des relations officielles. On supprimerait ainsi en partie l'hiatus archéologique entre l'époque de la domination des conquérants égyptiens et celle des vestiges dits « phéniciens », faute d'un terme plus précis. Il y a en tout cela pourtant une trop grande part de mirage pour s'y arrêter, alors surtout que les découvertes de demain peuvent ouvrir sur la question un jour tout différent. Pour le moment il est donc plus sage de s'en tenir au cadre du IXe ou du VIIIe siècle, dans lequel nous trouvons du moins quelques points assez solides pour baser des déductions archéologiques. Intéressant encore est le petit poids en pierre rouge, de forme conique, évasé et arrondi par le sommet, plat à la base, avec une inscription phénicienne lue נזף par MM. Bliss et Macalister. En voyant la pierre pour la première fois, le P. Lagrange avait proposé de lire נכף, mais l'examen de la lettre du milieu lui a prouvé que ce ne pouvait être que le צ de Siloé, et dès lors la première lettre ne peut plus être qu'un נ emprunté au même alphabet, car le כ très ancien n'a pas cette forme. Mais que faire de ce נצף à vocaliser sans doute נֶצֶף et qu'on n'ose expliquer par le نصف arabe, *nouṣf*, *naṣf* et *niṣf*, « moitié » ? Par une singulière coïncidence, un autre poids, acquis à Jérusalem par le prof. Wright de Cambridge, porte le même texte; on le voit au premier coup d'œil en se référant à la médiocre reproduction donnée par Sayce dans le *Quart. St.* (janv. 1893, p. 32). En lisant celui-ci נצנ, le sa-

sur la lecture énigmatique du graffite sur un vase trouvé à Tell el-Hésy (cf. *A Mound of many cities*, p. 102) dont l'interprétation a fait matière à controverse dans les *Quarterly St.* de 1891 et 1892.

(1) *R. B. Supra*, pp. 127 ss., où le P. Lagrange a précisé le caractère de cette invasion.

vant professeur a été entraîné par l'interprétation antérieure d'un autre poids acheté à Samarie en 1890 par le Dr Chaplin. La légende de ce dernier avait été déchiffrée par Neubauer, Flinders Petrie, Sayce : רבע של רבע נצג *Un quart de quart de neṣeg* (*Quart. St.* 1890, p. 267). Sans présenter en ce moment d'autre remarque sur la lecture, il faut observer seulement que le dernier caractère, autant du moins qu'on en peut juger par la reproduction. est beaucoup mieux un ; qu'un ך. Cependant il y a lieu de se demander si quelque déformation perspective ou une légère inexactitude de gravure n'aura pas fait disparaître la courbure inférieure de la haste verticale qui distingue seule les deux lettres. En tout cas, puisque la lecture נצך est évidente par les deux autres poids, il y a plus d'une probabilité pour la restituer également sur ce troisième. Et du même coup les évaluations très érudites d'après une base syrienne ou hittite (!) seraient caduques; il faudrait renoncer à savoir « que le nom Syrien (ou Hittite? (*sic*) pour 5 sicles était Netzeg » (*Quart. St.* 1890, p. 268), pour se mettre vulgairement en quête d'un sens et d'une valeur à attribuer à *néṣeph*. Pour compliquer encore un peu la recherche, il est que le nouveau *néṣeph* pèse « environ 10 grammes » (*Quart.* 1899, p. 108) et que l'ancien — peut-être mal conservé? — n'en pesait que « 8 et 65 centigrammes » (*Quart.* 1893, p. 32) : tant est ardue la tâche dévolue aux archéologues!

Bien digne également d'attirer l'attention est ce cachet en pierre verte, si j'ai bon souvenir, en forme de cône allongé, figuré pl. 7, n° 14. MM. Bliss et Macalister, qui avaient d'abord vu dans l'image fine et usée gravée sur le plat deux figures d'homme et de chérubin de chaque côté d'un arbre, y ont reconnu ensuite deux cerfs adossés et séparés par une barre horizontale. Dans un rapide examen de la pierre nous avons cru remarquer les traces de deux lettres qui paraissent être א et ז; la première serait-elle pour איל, *cerf*, la seconde pour זאב, *loup?* Cela conviendrait assez bien au tracé des deux animaux, qui en toute hypothèse, même d'après le dessin donné, ne sont pas du même type comme le texte semble le dire. On comparera ce curieux cachet à un cône phénicien analogue, en jaspe vert, publié par Perrot et Chipiez et sur lequel on voit « deux animaux, peut-être deux chèvres, dressés des deux côtés d'une colonne (1) ».

Il n'est pas temps de dégager de là des conclusions bibliques fatalement incomplètes et hypothétiques dans l'état des fouilles.

On remarquera seulement l'étrange antinomie qui paraît s'établir

(1) *Hist. de l'art*, III, *Phénicie*, p. 641. L'ornement qui termine cette colonne paraît avoir quelque équivalent sur le cône de Tell Zakariyâ où, même d'après la reproduction, la séparation entre les deux animaux n'est pas une simple « barre horizontale ».

entre le caractère si nettement archaïque des objets trouvés et l'aspect si négligé des constructions qui les ferait dater d'une époque relativement basse. La date mise en avant par M. Bliss — règne de Roboam — ne serait pourtant pas impossible même pour une reconstruction sur des ruines anciennes; car enfin la Palestine n'est pas demeurée à l'état de désert ou de lande jusqu'au cœur de la période des rois judéens. Il existait en Canaan et dans la Judée, au temps des Juges, une religion, une vie sociale avec des villes pour centres, une langue pour organe, une civilisation et des arts pour produits de son activité; et si toute notion précise à ce sujet s'est dérobée jusqu'ici à notre curieuse investigation, faut-il désespérer de voir jamais de précieuses découvertes combler cette lacune? L'habile et heureuse exploration de M. le Dr Bliss ferait naître au contraire une aussi séduisante espérance.

*
* *

Encore l'église d'Oumm er-Roûs (1).

Dans une nouvelle visite à *Oumm er-Roûs* nous avons trouvé les intéressantes ruines beaucoup plus déblayées que nous ne les avions vues l'été dernier. Nous en avons profité pour compléter les relevés commencés alors. Le plan de la petite église (*op. c.*, p. 613) n'a pas à recevoir de modifications notables, et si un second est présenté ici, il a moins pour but de fournir quelques indications faciles à suppléer ou de rectifier quelques détails secondaires, que de mettre en relief un fait important pour l'étude et l'attribution du monument : à savoir que l'église dans sa forme dernière s'est superposée à un édifice plus ancien.

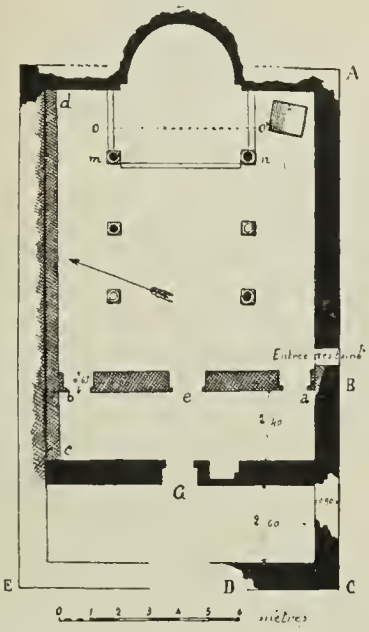
Il était naturel d'expliquer la physionomie étrange des ruines précédemment relevées par l'hypothèse d'une restauration hâtive ou très négligée d'un édifice antérieur. L'hypothèse est devenue une réalité à la suite des nouvelles fouilles; les faits qui l'établissent peuvent être contrôlés immédiatement, quelques-uns du moins, par la comparaison des plans (2).

Le mur *ab*, en mauvais appareil, n'est pas exactement d'équerre

(1) *Revue biblique*, VII, 1898, p. 611 ss.

(2) Afin de rendre cette comparaison plus facile, le tracé de la première construction est indiqué en noir plein dans les parties vues et au trait dans les parties restituées; la construction postérieure est superposée en hachures foncées. Pour ne pas surcharger le plan, les cotes de dimensions inscrites au plan précédent (*R.B.*, VII, 1898, p. 613) qui n'ont pas été modifiées par le déblaiement ultérieur, ne sont pas reportées ici. Voir le dessin à la page suivante.

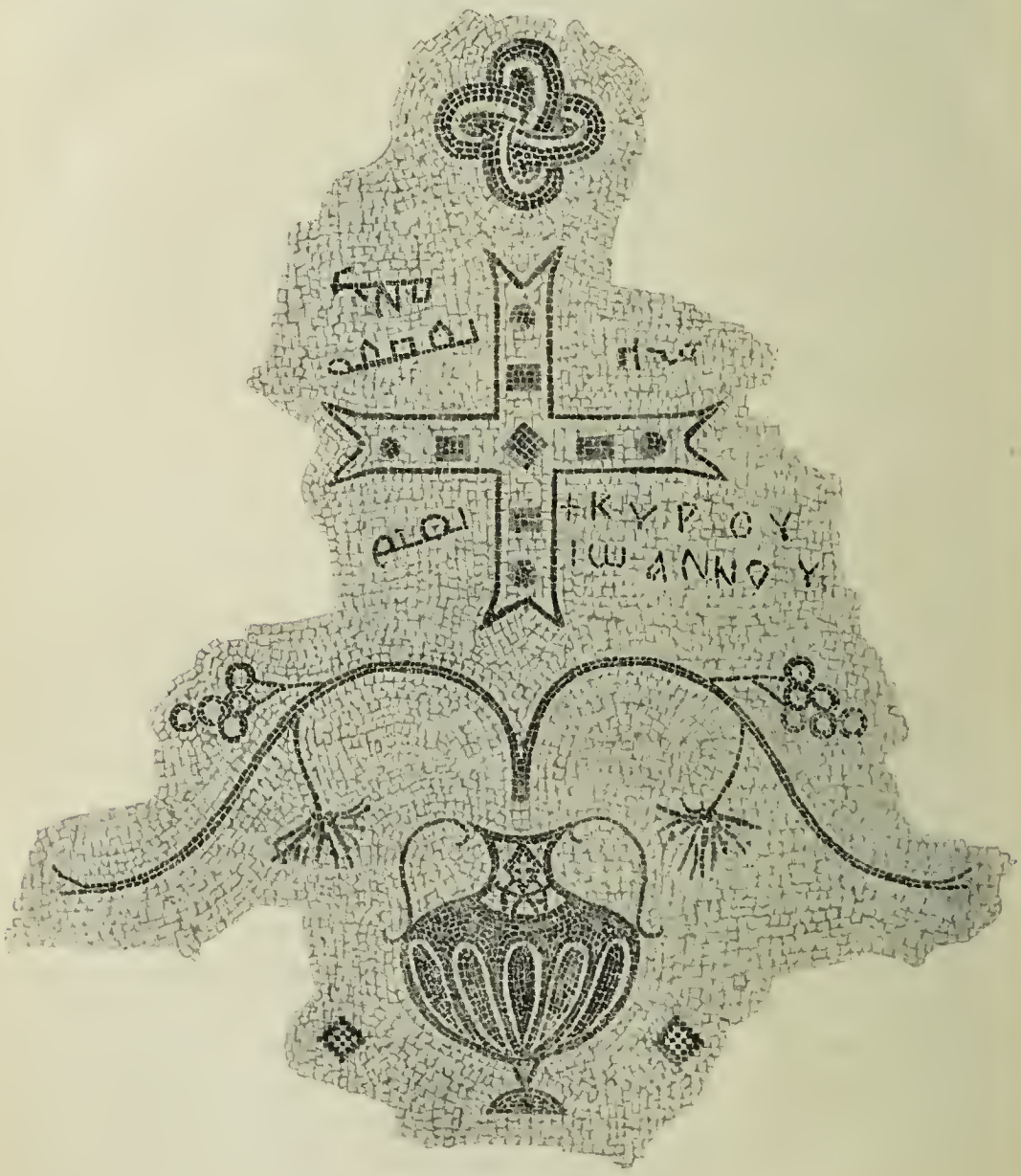
sur les murs latéraux, car si l'angle N.-O. est à peu près droit (89°), l'angle S.-O. est sensiblement ouvert (92°). Le mur septentrional *cd* est fait de moellons appliqués contre les décombres sur toute la hauteur conservée et revêtus, comme l'intérieur de *ab*, d'un crépissage épais. Les proportions de longueur et largeur, 11^{m} 60 sur 8^{m} 40, ne sont pas dans le rapport de 1 à 2, si ordinaire dans les églises de Pales-



L'eglise d'Oumm er-Roûs dans l'état des fouilles au mois de février 1899.

tine. Les portes *e* et G ne se correspondent qu'imparfaitement et la disposition de la première, qui s'ouvrait en dehors, fait songer à une porte de narthex plutôt que de façade. Enfin l'axe des mosaïques qui décorent la nef principale n'est pas celui de *e*, mais assez bien celui de G. Or à 2^{m} 60 en avant de cette porte, un gros mur CD a été constaté qui présente des caractères analogues à ceux du mur ABC sur lequel il tombe à angle droit. A le considérer comme mur primitif de l'église, on obtient une longueur totale de 18^{m} 05 dans œuvre, déjà plus satisfaisante comme proportions générales. La largeur de la nef gauche étant inférieure de 0^{m} 50 environ à celle de la nef droite, il est manifeste que le mur *ad* doit être reporté d'autant vers le nord, et la largeur primitive de 8^{m} 90 qui en résulte et qui n'est plus guère éloignée du rapport habituel confirme la longueur calculée. Cette longueur devrait néanmoins être augmentée peut-être sur les indices suivants : des deux bases de colonnes *mn* encastrées dans les degrés du *presbyterium* la base *n* est *in situ*, tandis que *m* a été surélevée de 0^{m} 27 sur le

premier gradin (1). D'autre part ces degrés sont formés de pièces mal rajustées et reposent sur un pavé de mosaïques qui paraît s'étendre de 1 m 50 sous le chœur (ligne *oo'* du plan). Faut-il restreindre d'autant le chœur ou reporter l'abside plus à l'orient? Cette dernière hypo-



Mosaïque de l'abside. Dessin du P. Delau.

thèse est moins probable, aucun vestige de mur n'ayant pu être observé au delà de l'abside actuelle. Il n'en est que plus étonnant

(1) Ce détail est visible dans le croquis E (*R. B.*, *loc. c.*) fait d'après une photographie.

alors de trouver la partie du chœur, qui aurait été ajoutée sur le devant, ornée d'une fine mosaïque à trois couleurs simples sur fond blanc. Le sujet est un vase cannelé, de formes élégantes, et d'où s'échappent deux rameaux de vigne dont les sommets se recourbent pour supporter une croix et retombent à droite et à gauche en encadrant deux petits textes. Ce motif de décoration prêterait à de nombreux rapprochements archéologiques empruntés à d'autres mosaïques ou à des sculptures; on citerait par exemple le sujet sculpté sur le linteau d'une ancienne église, à la grande mosquée de Ramleh (1). Mais il résulterait de là peu de lumière pour éclaircir l'origine de ce travail. Les petits textes mentionnés ne l'éclairent pas beaucoup plus. L'un, en grec, se lit sans difficulté : + ΚΥΡΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ; l'autre, qui paraît dès l'abord en caractères syriaques écrits en sens inverse du grec, résiste à la lecture, et j'avoue ne savoir qu'en faire; je puis du moins garantir l'exactitude précise du dessin du P. Delau. Au-dessus de la croix et vers la moitié postérieure de l'abside, un espace de 1^{m} 65 sur 1^{m} 40, où les mosaïques sont remplacées par des débris de marbre, pourrait être considéré comme la place de l'autel, et peut-être relèverait-on entre les deux parties du chœur la trace d'un raccord dans la mosaïque.

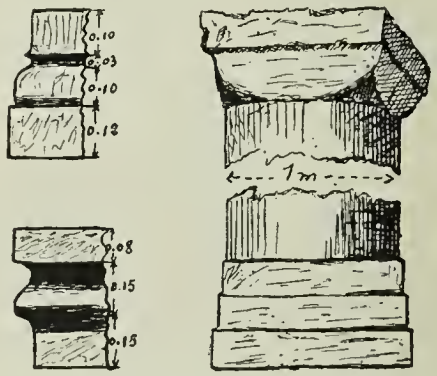
L'impression produite par l'ensemble du dessin qu'on a sous les yeux est très heureuse, bien que les enroulements de feuillage et les lignes de la croix et du vase soient assez irrégulièrement tracés, avec moins de fermeté à coup sûr et moins de fini que les entrelacs qui font le sujet des mosaïques d'ailleurs encore plus fines de la nef. Ici le motif est une large bande en croix cantonnée par quatre médaillons de 1^{m} 20 sur 1^{m} 15. A l'entrée et dans les nefs latérales, d'autres panneaux où des combinaisons géométriques plus simples encadrent des croix; mais partout le même soin dans l'exécution, partout l'alternance des couleurs, bleu foncé, blanc et rouge vif, qui produit un dessin très clair, très frais, j'allais dire très gai, lorsqu'on parvient à le débarrasser de la gangue de mortier dont il est offusqué. Le profil assez rudimentaire des bases de colonnes, un débris de corniche et une colonnette sont à peu près les seuls détails d'architecture relevés dans les ruines. (Voir le dessin ci-contre.) Tous ces matériaux sont en calcaire à grain très doux; la taille n'offre pas de particularités caractéristiques.

Il faut pourtant signaler sur un bloc d'appareil, peut-être un claveau d'arc, quelques lettres grecques rendues illisibles par la sur-

(1) *Cf.* Clermont-Ganneau, *Archæological Researches*, II, p. 120.

chargé d'un *ouâṣem* arabe (?) AMBA///// EΛO//////. Rappelleraient-elles le nom du prophète Habacuc?

Il résulte, je crois, de ces observations que deux églises ont existé à Oumm er-Roûs, mais à quelle date et à qui en attribuer l'érection? Il est certain que la première invasion musulmane n'a pas anéanti tous les centres de vie chrétienne en Palestine, certain aussi que très tard, jusque vers les croisades peut-être, des artistes byzantins ont pu exécuter pour les anciens maîtres du sol ou au profit des nouveaux conquérants les mosaïques dont ils semblent avoir eu le monopole en cette contrée. Mais aucun indice documentaire ou archéologique ne permet d'attribuer aux croisés l'édifice en question : il y a donc là un point assez ferme pour délimiter l'enquête. Peut-être même serait-on fondé à affirmer que l'église ne peut pas avoir été postérieure à l'établissement de l'islamisme, car si les arts chrétiens purent encore fleurir dans les grands centres où ils étaient fortement implantés, on



admettra difficilement qu'ils aient reçu alors une impulsion assez considérable pour produire des églises de *campagne* aussi élégantes qu'a dû être la petite église placée sur un sommet écarté et sans souvenir aux environs de Beit-Nettif. Il faudrait donc remonter plus haut que le VIIe siècle et on arriverait ainsi dans cette période du VIe siècle, la plus tranquille peut-être qu'ait connue la Palestine et la plus prospère pour le christianisme. C'est alors que dans le grand développement de la vie monastique on vit s'élever dans les sites les plus isolés, lorsqu'ils réunissaient quelques conditions jugées favorables pour l'établissement d'une communauté, des édifices religieux en général d'une architecture très simple, mais presque toujours ornés de remarquables mosaïques, œuvre patiente des moines parmi lesquels l'élément grec et l'influence byzantine étaient prédominants. Beaucoup de ruines perdues sur les collines de Judée ou dans les vallées désertes qui descendent vers

la mer Morte offrent les mêmes caractères que celles d'Oummer-Roûs. Comme il est peu vraisemblable d'un autre côté qu'un monument chrétien ait été créé là de très bonne heure, on pourra placer au cours du VIIe siècle la date de notre église, et peut-être l'histoire des migrations et des fondations monastiques de ce temps-là permettra-t-elle à un chercheur plus heureux de préciser cette date. Quant à la restauration du monument, elle aura pu avoir lieu naturellement à une époque beaucoup plus basse. Les ruines livreront-elles encore quelque chose de leur secret? il est plus à prévoir qu'elles achèveront bientôt de disparaître en se transformant comme se sont transformées les ruines plus considérables du sommet de la colline.

*
* *

Une autre « carrière » de pierres d'appareil a été ouverte dans les ruines appelées *Khân ech-Choueïkeh*, au sud de Beit-Nettif dans l'ou. *es-Sant*, juste en face des ruines de *Choueïkeh* (Socco). L'*exploitation* n'était pas assez avancée au moment de notre passage pour permettre de préciser la nature du monument qui a dû s'élever là, s'il faut en juger par le nombre considérable de belles colonnes en pierre rouge polie, les débris de mosaïque et les traces de murs ; elle le sera probablement trop à une prochaine visite!

Les constructions incessantes qui se font à Jérusalem ont amené ces temps derniers quelques découvertes qui peuvent avoir leur intérêt et feront l'objet d'une suivante chronique lorsque les travaux auront été complétés.

Les études orientales et spécialement palestinologiques ont perdu depuis quelque temps deux de leurs plus honorables représentants : M. Ch. Scheffer en France et M. le chanoine Riess en Allemagne. M. Scheffer, qui avait commencé sa carrière dans les chancelleries des Consulats en Orient, s'était donné de bonne heure à la philologie sémitique et à l'histoire. Il s'était fait du persan une spécialité dans laquelle il excellait depuis de longues années, trouvant encore assez d'activité et d'énergie pour fournir des contributions très importantes aux publications de *l'Orient latin*. Président du dernier Congrès international des Orientalistes à Paris (1897), il a consacré aux études orientales jusqu'aux derniers moments de sa féconde et vaillante carrière. M. le chanoine Riess, dont l'Atlas et la Géographie biblique sont bien connus de tous ceux qui s'occupent de la chorographie sacrée, laisse

également dans ses ouvrages le fruit de ses vaste labeurs. La *Revue* ne pouvait manquer de rendre hommage à la mémoire de ses infatigables travailleurs qui ont si bien mérité des sciences bibliques.

Il peut n'être pas indifférent aux amis de l'Orient d'apprendre que la bibliothèque de M. le comte Riant est en vente. Cette collection vraiment exceptionnelle pour tout ce qui se rapporte à la connaissance de l'Orient latin témoigne du vaste savoir, du goût parfait et du zèle passionné qui avaient présidé à sa composition, et il y a quelque tristesse à songer que le résultat de tant de sollicitudes sera peut-être une lamentable dislocation de ces remarquables séries. Du moins en restera-t-il un souvenir, plus même qu'un souvenir, accessible à tous, car la librairie A. Picard, chargée de la vente, a eu l'heureuse pensée de faire dresser un catalogue détaillé de cette bibliothèque. Elle a confié cette tâche à MM. de Germon et Polain, qui s'en sont acquittés avec une très grande compétence ; bien que leur modestie s'en défende, ils ont réellement « élevé au savant regretté que fut le comte Riant un monument bibliographique digne de lui... » (Catal., 2e part., I, p. XVIII) et on peut ajouter, utile aux curieux par l'énorme quantité des renseignements fournis.

Jérusalem, juin 1899.

Fr. H. V.

P.-S. — La Palestine attire toujours les orientalistes et les exégètes. Signalons M. le professeur Lucien Gautier, de Genève ; M. Sellin, professeur à la faculté évangélique de Vienne ; M. Lévy, chargé d'une mission du gouvernement français ; et parmi les hôtes de Saint-Étienne, M. Chabot, MM. Vigouroux et le Camus, Mgr Tiberghien, M. Fracassini, de Pérouse, MM. Lindl et Dannecker, de Munich, M. Brunhes, professeur à Fribourg (Suisse).

En conduisant M. le Camus à la piscine de Siloé, dont les fouilles de M. Bliss ont déterminé plus clairement la situation, nous avons pu lui faire constater, par une heureuse circonstance, combien les idées de mariage et de circoncision sont encore unies dans l'esprit des musulmans. Des coups de fusil attirèrent notre attention vers un cortège nuptial. Le fiancé, âgé de dix-huit ans, était à cheval, et derrière lui quatre enfants, de quatre à sept ans, étaient par paires sur deux autres chevaux. Quelques cavaliers formaient escorte. La fiancée était cachée dans son logis. Les enfants étaient parés et couronnés de guirlandes. On devait les circoncire le lendemain matin à dix heures, et nous sûmes même que l'opération était taxée à un medjidi par personne (4 fr. 15).

Le cortège descendit lentement au Bir-Eyoub. Là, dans la petite plaine qui précède le puits, le fiancé donna les preuves de son savoir équestre en exécutant la fantasia accoutumée. Puis on remonta, dans le même ordre. Le fiancé et les enfants étaient arrêtés dans leur marche par la danse du sabre qui semblait les menacer. L'endroit est traditionnel, et l'on pouvait rêver, en contemplant d'en haut la joyeuse fantasia du Bir-Eyoub, au couronnement d'Adonias, à cette même place.

RECENSIONS

I. — **W. Gesenius' hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das A. Testament**, 13e éd. revue par le Prof. Frants Buhl, in-8° xii-1030 pp., Leipzig, Vogel, 1899.

II. — **A Hebrew and English Lexicon of the old Testament**, par Francis Brown, D. D., S. R. Driver, D. D., et C. A. Briggs, D. D., Parties I-V, א à תירוש, petit in-4°, Oxford, Clarendon Press.

III. — **A compendious syriac dictionary**, founded upon the *Thesaurus syriacus* of R. Payne Smith, D. D., édité par J. Payne Smith. Première partie, de *aleph* à *Khzir*, petit in-4° de 136 pp., Oxford, Clarendon Press.

IV. — **Vergleichende grammatik der Semitischen Sprachen** von O. E. *Lindberg*. I. Lautlehre A. Consonantismus, in-8° de xii-102 pp., Göteborg, Wettergren et Kerber, 1897.

I. — Après trois ans, une nouvelle édition de l'excellent dictionnaire manuel de Gesenius est devenue nécessaire. Les réviseurs sont les mêmes que pour la douzième (*R. B.* 1896, p. 133), c'est-à-dire que M. Buhl est responsable du tout avec la collaboration de M. Socin pour les comparaisons philologiques et de M. Zimmern pour l'assyrien. L'édition actuelle est notablement augmentée (de 966 pages à 1030) et comprend d'assez nombreux emprunts au texte hébreu récemment découvert de l'Ecclésiastique. Les travaux récents de l'exégèse et de l'étude historique, la concordance de Mandelkern etc., ont été soigneusement utilisés. Nous avons même eu la satisfaction de voir figurer la *Revue Biblique*. Elle aurait pu paraître encore à propos de Phounon dont la position a été déterminée (*R. B.* 1898, p. 112) tandis que Seetzen avait seulement recueilli le nom de Fenân, sans en marquer la situation qu'il ne connaissait pas. La recension actuelle dans son ensemble ressemble trop à la précédente pour que nous ayons à en exposer le plan : elle est cependant assez approfondie — jusque dans des détails de transcription égyptienne — pour constituer un progrès sérieux; elle est vraiment mise à jour : et il faut féliciter les auteurs de travailler sans trêve à améliorer une œuvre déjà si utile. La correction est très soignée, cependant parmi les références inexactes nous avons remarqué dans les premières pages : p. *12*a, l. *39*, II Sam., 18, 14 à lire 8, 14; I K 3, 26 à lire I K 9, 26; p. *12*b, l. *22* : Ex. 20, 21, la notation du texte mass. est 20, 24; p. *28*, l. *24* : Dt 23, 32 à lire 23, 22; p. 125a, l. 8 : 32 lire 30, etc.

II. — En présence des éditions si multipliées du manuel allemand les savants anglais ont voulu aussi reprendre l'œuvre de Gesenius, dont le *Thesaurus* traduit en anglais ne suffisait plus aux immenses progrès réalisés dans le domaine sémitique. L'œuvre de Gesenius est toujours à la base, et on s'est même assuré le droit d'utiliser les éditions subséquentes du dictionnaire manuel. Cependant il serait très injuste de ne pas considérer l'édition anglaise comme une œuvre parfaitement originale. L'ordre suivi est celui des racines. Lorsqu'un mot se ramène difficilement à l'étymologie, il figure cependant à son ordre alphabétique; de la sorte l'utilité pratique des étu-

diants n'est pas sacrifiée à un arrangement plus scientifique qui conserve l'avantage de faire travailler l'esprit. S'il fallait caractériser cette œuvre par une comparaison, on pourrait dire qu'elle offre beaucoup plus que *Ges.-Buhl* pour l'usage de la langue, et plus que Siegfried-Stade pour les comparaisons philologiques et les renseignements bibliographiques. On dirait qu'on a voulu combiner les avantages des deux meilleurs manuels allemands. On a eu aussi un soin particulier de la critique littéraire. On ne mentionne pas seulement les livres où paraît un mot, mais quelquefois aussi ceux où il ne paraît pas, et les renseignements s'étendent jusqu'à la distinction des documents en Jéhoviste, Élohiste, code de sainteté etc., avec la mention approximative du nombre des cas où un mot a paru ; il faudrait — dans certains cas, — surtout pour J et E, savoir du moins comment les auteurs les distinguent. Quoique l'impression ait une netteté parfaite, la lecture est pénible à cause du nombre considérable des abréviations qui distinguent les formes, les auteurs et leurs ouvrages, et jusqu'à certains rois assyriens, on ne sait par quel privilège. De plus, comme l'œuvre marche lentement, les abréviations annoncées seront bientôt insuffisantes. Ainsi en se flattant d'employer les dernières révisions du Gesenius manuel, on ne fait figurer en tête du 1er fascicule daté de 1898 que Mühlau et Volck, réviseurs de la 11e éd. 1890. Il est vrai que la préface est de 1891 et depuis six fascicules ont paru, jusqu'à la lettre *iod*. Il serait à désirer que l'ouvrage fût achevé dans un bref délai, sous peine d'être en retard avant d'être au terme. Le ton général est aussi modeste que l'érudition est étendue : on laisse souvent le lecteur juge après un recensement assez complet des opinions. Nous n'en avons été que plus étonné de voir la décision des auteurs en matière topographique : *Efes-dammim* est à environ 16 milles au S.-O. de Jérusalem, sans qu'on allègue une autorité; *Ephrata* est placé sans hésitation près de Béthel, Gen., XXXV, 16; 19, XLVIII, 7; *El-Pharàn* = *Ela* et *Elat*. Ce dernier point est très contestable, et l'auteur lui-même paraît en douter aux articles *Ela*, Gen., XXXVI, 41, et *Elat*, puisque ces deux derniers ne sont pas identiques avec certitude. Les indications empruntées aux Septante sont fort copieuses et ne seront pas un des moindres services rendus par cet ouvrage déjà le très bien venu en Angleterre. Quand sera-ce notre tour?

III. — Dans les études syriaques, surtout pour le lexique, l'Angleterre n'a rien à envier à l'Allemagne, mais le *Thesaurus Syriacus* de Payne Smith n'est pas à la portée de tous les syriacisants. En publiant ce *Compendium*, M. J. Payne Smith rend un service signalé aux études syriaques.

Pour l'exécution matérielle, l'ouvrage, comme tous ceux qui sortent de la *Clarendon Press*, est admirablement soigné. La traduction anglaise est en italique, les explications supplémentaires en caractères ordinaires, les noms des formes en petites majuscules : le tout donne une impression nette.

L'ordre est alphabétique, et cela paraît exigé dans une langue qui renferme tant de mots étrangers; cependant les dérivés sont indiqués à la racine. La racine, usitée ou supposée, commence l'alinéa : le fut. (d'autres auraient dit l'imparfait?), l'inf., l'impér., le part. act. et pass., sont donnés en toutes lettres, ainsi que les différentes formes du partic. suivant le genre, le nombre et l'état, surtout s'il se présente quelque anomalie. Toute hésitation sur la conjugaison du verbe disparaît ainsi de prime abord. Vient ensuite la traduction, *a*) sens littéral, physique, *b*) sens métaphorique. Un exemple confirme chaque signification alléguée. Si le verbe se construit avec une ou plusieurs prépositions, le dictionnaire ne manque pas de le signaler, apportant toujours un ou plusieurs exemples pour étayer et éclairer l'interprétation. L'alinéase déroule ainsi, examinant dans le même ordre les diverses acceptions des formes dérivées.

Les substantifs sont passés en revue avec le même soin. Les formes et états sont donnés en entier sous leurs divers aspects. Les particules, parfois si embarrassantes en syriaque, sont l'objet d'une étude particulière, illustrée de nombreux exemples.

Il est vrai que les sources ne sont pas indiquées comme dans Brockelmann; mais la certitude ne paraît pas devoir en souffrir, puisque le *Compendium* s'appuie sur le *Thesaurus*. Les mots d'origine étrangère sont généralement signalés comme tels. Les points de contact avec les autres langues sémitiques, l'arabe et l'hébreu surtout, ne sont guère indiqués. La table explicative des abréviations est sans doute remise à la conclusion de l'ouvrage. Puisse-t-elle ne pas se faire attendre trop longtemps?

IV. — La grammaire comparée des langues sémitiques de M. Lindberg a paru un peu avant celle de M. Zimmern (*R. B.* 1898, p. 297), mais a été moins remarquée, soit parce que la publicité suédoise a moins d'accès chez nous, soit parce que cet ouvrage n'est qu'un commencement et qu'il est loin dès lors d'offrir a l'étudiant les mêmes ressources que la grammaire de Zimmern, qui par sa bibliographie et ses théories est une bonne initiation aux études générales. Lindberg n'a encore traité que des consonnes, mais il l'a fait en 160 pages compactes, — tandis que Zimmern n'en donne pas 50 à toute la phonétique, — et on peut dire que tout y est observation. L'auteur se réfère vaguement aux meilleures autorités et les théories ne paraissent que çà et là sous la pression des faits. Cette étude des consonnes, capitale pour l'intelligence des racines et des formes, donne encore une lumière pour les identifications géographiques; sous ce dernier aspect la question a été traitée avec précision par Kampffmeyer (Z D P V, XV et XVI), mais cette étude est en somme une application dérivée des principes phonétiques dont les topographes ne se soucient généralement pas assez, traitant les combinaisons de lettres comme une cire molle et en gens qui savent qu'Autun vient d'Augustodunum et Rouen de Rotomagus. Les langues sémitiques sont moins flexibles! M. Lindberg s'en tient aux dialectes classiques. Ce n'est pas qu'il méconnaisse l'utilité que peut fournir un examen plus étendu. Mais le peu de matériaux existant sur ce point et la nécessité de se restreindre motivent le plan adopté. Sans considérer l'arabe comme le prototype sémitique, l'auteur lui reconnaît, et à bon droit, une importance prépondérante pour la reconstruction des formes primitives; il s'attache d'ailleurs comme il convient à discerner les changements résultant d'une loi phonétique déterminée de ceux qui sont dus au phénomène de l'analogie. Naturellement ce n'est pas toujours possible : « Par exemple, le changement du *waw* initial en Aleph en assyrien, en *ja* en kananéen et en araméen, s'opère-t-il en vertu d'une règle fixe, ou seulement par analogie? » L'auteur laisse le problème sans solution. Son but, avoue-t-il modestement, est de donner aux étudiants sérieux une sage direction dans les travaux laborieux du sémitisme; les professeurs ne dédaigneront pas de consulter ce livre, fruit de recherches méthodiques et consciencieusement enregistrées.

Devant passer en revue les consonnes de l'alphabet sémitique, M. Lindberg trouve naturellement la division de son livre dans le groupement des lettres. Il les distribue en cinq classes :

1. Les Gutturales; 2. les Palatales; 3. les Linguales non sonores, plus ou moins dentales; 4. les consonnes sonores (*lâm*, *râ*, *noûn*, *mîm*); 5. les Labiales (*pê*, *bâ*, *waw* et *ja*).

Un sixième chapitre traite des changements auxquels peuvent être sujettes toutes les consonnes : contraction, redoublement et dédoublement.

Les consonnes examinées sont au nombre de vingt-neuf, bien que l'alphabet arabe

n'en compte que vingt-huit ; c'est que le samek fait l'objet d'un paragraphe spécial : il possède la valeur d'un *s* post-dental, équivalant au *sin* arabe :

Pour donner une idée claire de la méthode employée dans cette grammaire, prenons une consonne, le *noûn*, par exemple. Une quinzaine de pages sont consacrées à l'étude de cette lettre.

a) Le *noûn* représente un son, une articulation proto-sémitique. La preuve en est fournie par deux ou trois exemples : *v. g.* la racine *nfs* qui se trouve en sabéen, arabe, éthiopien, hébreu, phénicien, syriaque, araméen occidental, mandéen, samaritain, assyrien.

b) Suit un second paragraphe dans lequel sont passés en revue les changements auxquels le *noûn* est astreint dans les dialectes classiques sus-mentionnés : assimilation totale avec la consonne suivante, assimilation partielle ; les deux mots *bn*, *br* (fils) n'incluent pas un changement de *n* = *r*, mais supposent deux racines *bnj*, *bry*, ayant une signification semblable ; dissimilation ; chute du *noûn* (commencement, milieu, fin du verbe et du nom).

Un dernier paragraphe est consacré aux formes « par analogie » dans les différents dialectes.

Chaque consonne est l'objet d'un travail semblable La *Revue* n'ayant pas pour but de traiter *ex professo* les questions philologiques et désirant seulement faire connaître les ouvrages utiles, nous n'insisterons pas sur la discussion de certains cas particuliers. Nous espérons avoir bientôt la suite de cet excellent ouvrage avec des tables qui en rendront l'usage plus aisé ; peut-être, arrivé au terme de ses analyses, l'auteur voudra en présenter la synthèse, en quoi il rendra certainement encore un service signalé.

Jérusalem.

FR. ANT. JAUSSEN.

I. — **Geschichte des Königreichs Jerusalem** (1100-1291), par M. le Prof. Reinhold RÖHRICHT, in-8° XXVIII-1105 p., Innsbruck, Wagner, 1898.

II. — **Renaud de Châtillon**, *prince d'Antioche, seigneur de la Terre d'Outre-Jourdain*, par M. G. SCHLUMBERGER, de l'Institut, in-8° VIII-407 p. avec 6 illustrat., Paris, Plon, 1898.

III. — **Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem** *in ihrem ursprünglichen Zustande*, par M. l'abbé C. MOMMERT, chevalier du Saint-Sépulcre, in-8° VIII-256 p. avec 3 pl. et 22 grav., Leipzig, Haberland, 1898.

IV. — **Archæological Researches in Palestine** *during the years* 1873-4, par M. Ch. CLERMONT-GANNEAU, de l'Institut, prof. au Coll. de France, avec nombr. illustr. d'après M. A. LECOMTE DU NOÜY, architecte ; 2e vol. X-504 p. in-4°, Londres, libr. du PE. Fund.

I. — Le temps n'est plus où une histoire peu impartiale affectait de méconnaître le caractère et la portée des croisades. Comparé à l'effort, le résultat pouvait, il est vrai, sembler mesquin aux observateurs de surface qui connaissaient de chaque croisade uniquement la marche d'une foule disparate et sans autre cohésion que l'enthousiasme religieux, ses rares et précaires succès aboutissant fatalement à un irrémédiable échec. Tout au plus savait-on du petit royaume latin en Orient qu'il fut le théâtre éphémère de passions violentes et de stériles ambitions. Il fallait, pour dissiper ce préjugé, l'étude scrupuleuse et attentive qui fuit les généralisations sans appui, scrute les documents et cherche sur le sol les éléments dispersés qu'elle groupera pour leur souffler la vie antique. Depuis nombre d'années cette histoire se poursuit

laborieusement ; sur tous les points des terres bibliques les vestiges encore imposants d'une puissante organisation franque ont été recueillis, qui ont complété les données de l'érudition documentaire, et le moment est venu de mettre en œuvre les matériaux acquis : c'est ce que viennent de faire MM. Röhricht et Schlumberger dans les deux ouvrages que la *Revue* présente à ses lecteurs.

Depuis longtemps on attendait de M. le Prof. R. Röhricht une histoire générale des croisades ; ses travaux antérieurs, qui lui ont assigné un rang si distingué parmi les modernes historiens du Moyen Age, l'avaient préparé et le désignaient pour cette entreprise. Il s'en est excusé, préférant compléter la série des monographies consacrées à chaque croisade ou aux institutions latines en Orient par une étude d'ensemble sur le royaume de Jérusalem durant la période la plus imparfaitement connue jusqu'ici, celle qui va de la mort de Godefroy de Bouillon à la chute du royaume. Quelques documents font défaut encore, mais la somme de ceux déjà publiés méritait d'être groupée et mise en ordre. Tâche délicate que celle de réunir ces documents innombrables, de les classer, de placer en regard les uns des autres, pour les contrôler tous, les chroniqueurs de l'Orient et de l'Occident, d'accorder leurs données divergentes, de démêler dans leurs récits diversement passionnés la stricte réalité des faits ; elle exigeait l'inépuisable érudition d'un chercheur aussi infatigable qu'heureux, la plus loyale impartialité, beaucoup de tact et un coup d'œil très sûr. M. R. a affronté cette tâche et s'en est acquitté avec un plein succès. Il n'est pas de ceux qui croient à la nécessité de transformer l'histoire en une pieuse apologie ; choisissant pour principe la parole de Léon XIII : « *Primam esse historiæ legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiæ sit in scribendo, ne qua simultatis* », il s'est interdit de remplacer jamais le langage des sources par une exposition ou des appréciations personnelles. C'était sacrifier toute ambition littéraire : dans l'intérêt d'une vérité plus absolue, M. R. n'a pas hésité à le faire, et il avertit que si parfois son récit se colore et s'anime, c'est qu'il emprunte le coloris même des documents et qu'on y peut « sentir le souffle de l'âme médiévale » (p. VII). Et on en saura gré à l'auteur, car s'il se trouve dans cette âme des aspirations basses et viles parfois, si tel prélat ambitieux, tel chevalier, tel patriarche même comme Daimbert, délateur, cupide et débauché, perdent leur auréole, on y rencontre surtout une conviction religieuse, une foi, une ardeur chevaleresque qui feront du bien à notre temps.

La reconstitution historique des deux siècles d'existence du royaume de Jérusalem, si étroitement liée à l'histoire générale de l'Orient et de l'Occident contemporains, eût dépassé de beaucoup les proportions d'un volume, même considérable ; M. R. s'est contenté de dresser les annales de ce royaume, fixant ainsi avec précision le cadre où viendront se placer les tableaux détaillés de chaque institution et de chaque règne. C'est donc l'évolution chronologique qui règle la marche du récit. Il en est résulté un inévitable morcellement et un air de confusion qui déconcerte à première vue. Après avoir, par exemple, été témoin des préparatifs et des premières opérations d'une expédition militaire dans le sud du royaume, on est soudain transporté au milieu d'un siège ou d'une série de combats dans l'extrême nord, et avant d'en avoir pu connaître l'issue on est revenu à la suite de la première armée, non sans avoir été initié à quelques intrigues de chevaliers rivaux, ou avoir assisté aux débuts d'une institution civile ou religieuse. L'inconvenient n'est qu'apparent ; il eût été presque supprimé par une disposition matérielle qui, au moyen de sections, de titres et d'indications marginales, eût rendu le livre moins compact, facilité la lecture et la rapidité des recherches. Il est largement compensé du reste par l'avantage de posséder enfin un classement méthodique des faits. Il sera dès lors loisible à chacun de poursuivre les

recherches; une bibliographie détaillée et très vaste est offerte au bas de chaque page. Quand la lumière n'a pu être faite sur un point, tous les éléments du problème sont fournis, et là où deux théories adverses demeurent en présence faute de données évidentes, elles sont soumises l'une et l'autre avec une égale impartialité au jugement du lecteur.

Un résumé analytique (p. IX-XXVII) donne un premier aperçu de l'ouvrage que terminent (p. 1033-1105) des tables soigneusement composées et de la plus grande utilité; car si ce livre vise peu à conquérir les sympathies du grand public, il s'offre au public soucieux d'étude pour qui il sera un excellent instrument de travail. Dans une entreprise aussi vaste, qui suppose de si multiples connaissances, il n'était guère possible que tout fût irréprochable; sans relever quelques inexactitudes typographiques d'ailleurs très rares (v. g. *heitige*, lis. *heilige*, p. 735, l. 13; *et*, lis. *es*, p. 249, l. 12; **249**, lis. **294**, p. 397, note 2, etc.), ni discuter telle ou telle date, on peut observer que la partie topographique — complément indispensable de l'histoire qui vise à quelque précision — est en général la plus faiblement traitée. Les informations sont moins exactes et les sources moins scrupuleusement choisies. Pour localiser Modin (p. 23) M. R. se réfère à Tobler qui, en 1854, ignorait même le nom d'*el-Mediyeh*. On ne voit pas pourquoi *'Aschtera* est identifié avec Bosra (p. 348) sur l'autorité un peu vieillie de Wetzstein, ni comment Gerba doit être déclaré inconnu (p. 397); pas davantage quelle est la raison, à propos d'*el-Waleh*, de citer « Gen., XIV, 2, Bela : nom primitif de Zoar » (p. 411). En quelques endroits le récit extrêmement rapide et serré présente des obscurités : c'est le cas en particulier pour Renaud de Châtillon qu'on voit figurer (p. 274) au siège d'Ascalon et qui semble (p. 279) se marier à Antioche durant ce même siège; ou encore le cas de cette forteresse de Scandaleon qui est bâtie par Baudouin II (p. XIII) et dont la construction est attribuée ailleurs (p. 118) à Baudouin Ier. Il y aurait également dans les tables un certain nombre d'additions à introduire : le *Toron des chevaliers* par ex., qui a été complètement omis, aurait dû être relevé p. 591, 622, 652, etc. Mais ce sont là de simples chicanes qui, loin de porter aucune atteinte à l'ouvrage de M. Röhricht, en souligneront au contraire le mérite hors de pair et justifieront l'admiration que j'ai témoignée à son sujet.

II. — Dans ce cadre M. Schlumberger a déjà placé un tableau; il a choisi, dans la « longue épopée » des croisades, la plus émouvante période et s'est donné pour tâche de la caractériser en esquissant « la hardie et tragique figure » de Renaud de Châtillon, « l'un des plus extraordinaires guerriers..., un de ces hommes de fer du XIIe siècle oriental, dont la destinée fut peut-être la plus fantastique, qui eussent figuré au rang des demi-dieux s'ils eussent vécu dans l'antiquité » (p. 3). L'entreprise était ardue : pour peindre « cette personnalité étrange dont l'histoire le fascinait », p. VIII, le savant auteur n'avait pu recueillir que des informations restreintes. De la vie et des gestes de Renaud les nombreuses chroniques de cette époque agitée n'ont enregistré que des débris laissant entre eux d'immenses hiatus. Pourtant c'est bien la trame entière de cette histoire qui a été reconstituée avec ses trois phases : « une première, éclatante autant qu'aventureuse, depuis le départ de la vieille terre de France et l'élévation à la princée d'Antioche », jusqu'au combat fabuleux où Renaud devient le prisonnier d'une armée de Nour ed-Din; « une seconde, affreuse, uniquement marquée par une captivité de seize années » dans les cachots d'Alep; « une troisième... plus fantastique, plus étrange, plus brillante encore », terminée « à son tour par la plus dramatique des catastrophes » (p. 167-8). Et qu'on ne croie pas à une spécieuse divination : une observation attentive et très fine a su mettre à profit des indications qui eussent échappé à un œil moins exercé, et les souvenirs endormis aux lointaines

terres d'outre-mer ont été pour la plupart appelés en témoignage pour compléter l'évocation. Alors le récit vit : on est au milieu de l'Antioche brillante du XIIe siècle, aux fêtes princières, aux combats, dans les châteaux forts, dans les campements du désert embrasé ou parmi les caravanes qui transportent de Kérak à la mer Rouge la flotte dont l'équipage ira assiéger Médine; et toujours une figure domine tout et attire : la figure de Renaud. Ce n'est cependant pas un panégyrique du « demi-dieu », mais un portrait qui est tracé, et presque dès le début M. Schlumberger n'hésite pas à déclarer son héros un « pillard de grands chemins, avide et brutal, surtout un homme pour qui les traités, les paroles données ne comptaient pas » (p. 71). Mais il veut, pour le juger aussi sévèrement que la justice l'exige, le laisser dans son milieu et ne pas l'isoler des circonstances de sa vie orageuse. Tandis que cette vie se déroule, on voit naître et grandir la fortune de Saladin et se développer l'histoire à peu près entière des quarante dernières années du royaume latin dont un acte déloyal de Renaud précipite la ruine.

On regrettera que, dans la dernière partie de son ouvrage, l'historien n'ait pas tiré du théâtre des événements toutes les informations et tout le relief qu'il eût pu y puiser. Il s'est même glissé sous sa plume quelques détails peu précis : « el-Waleh », par exemple, serait mieux identifié avec l'*ouâdy Ou'âlé*, affluent de l'Arnon, qu'avec l'Eléaleh de Moïse » (p. 313); appeler Michel le Syrien « chroniqueur arménien » (p. 65, 72, note 1, etc.) pourrait faire croire que le fragment de sa chronique en arménien est mieux qu'une traduction partielle et pas toujours fidèle, dit-on, du texte syriaque. Mais s'il fallait adresser une critique à M. Schlumberger, ce serait d'avoir douté du vivant intérêt que son ouvrage offrira à ceux qu'intéresse l'histoire des contrées bibliques et « qu'anime encore l'amour des guerriers exploits des Francs aux temps de jadis en Terre Sainte » (p. VIII).

III. — M. Mommert avait déjà dit que son ouvrage sur le Saint Sépulcre était le fruit de vingt années d'études (*Mu N. DPV.* 1898, p. 21), il ajoute « et de quatre voyages très pénibles » en Terre Sainte (*Die h. Gr.*, p. V); on peut dès lors s'attendre à voir la question approfondie jusqu'en ses derniers recoins, car le titre, éliminant l'histoire du sanctuaire et de ses transformations, restreint le sujet aux seules constructions constantiniennes. On constate vite deux parties parallèles : une de polémique vive (1) contre les devanciers, une autre assez courte d'exposition. Contre les devanciers il y a un double argument : aucun n'a eu une notion suffisante du sol aux abords du Saint Sépulcre; aucun n'étant « philologe », tous ont trouvé obscure la description d'Eusèbe. Ils ont donc erré fatalement, tous, car, au lieu de puiser leurs informations à « la source d'une limpidité cristalline de l'*Urtext* », ils se sont contentés de « l'eau trouble de mauvaises traductions » (p. 124). L'erreur fondamentale est le fait de Quaresmius et du patriarche grec Chrysanthus, groupés par un trait d'union en toute cette affaire; mais c'est le curé-doyen Clos qui a *couronné les errements* de tous (p. 6) et il aura à l'expier.

M. Mommert a traduit par un plan — dressé par M. Schick — le résultat de son enquête documentaire et topographique. L'église orientée d'est en ouest comprenait tout l'espace entre les rues *Khankah, ḥaret en-Naṣâra, ed-Dabaghîn* et *Khân-ez-Zeit*. Il y avait là des parties distinguées par Eusèbe : *a*) l'*Anastasis*, dans la rotonde actuelle; *b*) la basilique proprement dite, avec l'hémicycle de colonnes, l'autel majeur et les

(1) On est averti (p. V) que M. le Dr Guthe, « professeur de théologie protestante », a éliminé quelques *Härten und Rauheiten*, je laisse les termes en allemand. C'est donc à lui que nous serons reconnaissants d'avoir adouci la polémique d'un prêtre allemand contre ses confrères catholiques.

sieges du clergé à l'orient, à peu près sur la moderne chapelle de Sainte-Hélène ; *c*) l'atrium avec le mur et les portes de façade et les propylées visibles chez les Russes (voir le croquis de *R.B.*, VI, 1897, p. 646) ; *d*) les dépendances et les portiques. Dans l'intérieur étaient compris le rocher du Calvaire, la chapelle de la Croix, etc., et tout cela formait un même édifice long de 145 mètres sur 45 mètres de larg. moyenne : Clos, qui a prétendu le contraire (d'autres aussi !), s'est vu accablé de douze témoignages, nombre qu'on peut croire symbolique, sinon il devrait être diminué. On élèvera des difficultés ; par exemple, en restant par prudence hors du domaine *philologique*, si les vieux murs chez les Russes n'ont rien à faire avec la deuxième enceinte de la ville ni les colonnes avec la colonnade centrale d'Ælia, on pourra demander pourquoi l'architecte de Constantin n'a pas ordonné ces murs à l'axe de son monument, plus large en façade qu'au chevet, et pourquoi l'alignement des colonnes se prolonge au nord et au sud loin des limites possibles des portiques latéraux. Mais l'affirmation du livre ne laisse pas place à difficulté : si la « Russie a réellement l'honneur d'être en possession des colonnes des propylées », l' « Allemagne a l'honneur non moins grand... de l'avoir pour la première fois scientifiquement démontré » (p. 248). D'aucuns eussent préféré la démonstration plus facile de l'authenticité du sanctuaire, ou un essai de reconstruction aussi intéressant que les pages d'une érudition fort incomplète où sont colligés les divers noms donnés au monument, avec des dissertations sur l'orientation des églises dans l'antiquité. Puisqu'on apprend que « la prison du Christ, la pierre de l'onction », etc., n'ont apparu que très tard (p. 198), on aimerait à savoir quand, et on serait bien aise de connaître pourquoi la voie Douloureuse est déplacée (p. 219). En protestant n'avoir jamais suivi « de doctes fables », mais tout contrôlé « quatre fois » par lui-même (p. 97), M. M. n'en admet pas moins — d'après un passage de Schick (« ZDSV., VIII, p. **276** », lis. **267**) déclaré inintelligible par Guthe — comme débris de la deuxième enceinte certain « gros mur » méridional du couvent grec de Saint-Abraham (p. 47), sans avoir vu sur son propre plan que ce mur serait en réalité au nord du couvent et sur l'antique fossé de la Ville.

On trouvera du reste ici et là des renseignements curieux : par exemple, que Quaresmius n'était pas archéologue (p. 4), que Tobler était médecin, Clos un « römisch-katolischen Priester, Pfarrer und Dekan und Doktor » (p. 59), etc. ; mais il paraîtra superflu que ces notices aient été répétées comme c'est le cas de beaucoup (cf. p. 8 et 83 sur Sozomène). Moins encore était-il avantageux de reproduire indéfiniment le même texte *in extenso* (cf. p. 55, note 1, 58, 80, note 2, 180, etc.), ou bien eût-il été expédient de veiller à ne pas accumuler les inexactitudes les plus graves dans quelques lignes de latin, de grec ou de français (cf. p. 151, 163, note 3, etc.). Il est vrai qu'on ne serait pas reçu à demander mieux pour les notes que pour le texte allemand où foisonnent des négligences telles que *Ston* (p. 3) pour *Von*, kloanken (p. 112) änsserer (p. 120), eine Migle (? p. 158), etc., pour ne parler que de l'orthographe ; les quatre pages finales de rectifications doubleraient sans épuiser la série. C'est sans doute le typographe qui doit porter la responsabilité des coquilles et l'éditeur celle du peu d'élégance et de précision dans la reproduction des plans critiqués (voir, par exemple, fig. 6, p. 143, et l'original dans de Vogüé, *les Égl.*, p. 126). Pourtant de ces diverses circonstances il résulte que le livre trompe l'espoir et perd en valeur scientifique. En le faisant remarquer avec franchise, j'ai voulu prouver à M. Mommert avec quel intérêt et quel soin j'avais lu sa laborieuse étude. Ceux que ma recension portera à la lire aussi constateront que telle n'a pas été sa préoccupation quand il a découvert « une série d'erreurs » dans *une* seule phrase de Schick (p. 97), ou quand, à propos d'une assertion de Clos, son « collègue », il a déclaré que cet infortuné doyen « avait com-

plètement perdu la tête » (p. 60); je suis loin d'avoir été aussi sévère pour M. l'abbé Mommert.

IV. — M. Clermont-Ganneau avait accompli durant les années 1873-4 une fructueuse mission archéologique dans les Terres bibliques, avec les subsides et au profit du *Palestine Exploration Fund*. Les résultats étaient déjà en partie connus, mais leur publication totale, destinée à former deux nouveaux volumes de la collection du *Survey*, n'est pas encore achevée. On annonce pourtant l'apparition très prochaine du Ier vol., consacré à Jérusalem et ses environs, et le vol. II, — exploration de la Palestine, — est depuis quelque temps en circulation. Le but de l'ouvrage n'est pas de « traiter *ex professo* de l'archéologie de Palestine ni de communiquer les résultats généraux de recherches » poursuivies de longues années dans ce domaine; il doit seulement enregistrer l'acquis au cours de la mission en n'empruntant à l'étude ou aux découvertes ultérieures que le nécessaire pour mettre au clair les questions soulevées alors; et la matière demeure encore très ample en vérité. Observation archéologique attentive aux moindres vestiges de toutes ces civilisations superposées sur le sol palestinien, chorographie documentaire, épigraphie, remarques linguistiques, topographie, histoire et folk-lore, se mêlent dans certaines études détaillées ou s'accumulent en quantité prodigieuse sous forme de simples notes livrées à l'examen attentif des curieux. M. Cl.-G. est de ceux qui pensent que rien n'est trop banal pour être observé soigneusement et noté, et on sait si une telle méthode lui a été heureuse. Ici c'est un détail architectural d'insignifiante apparence qui permet de préciser l'attribution ou l'histoire d'un monument; là un nom ethnique négligé jusqu'alors qui, en conservant l'appellation archaïque du site, donne l'évidence à l'identification d'une localité biblique; ailleurs une légende populaire qui ouvre un jour inespéré sur quelque difficulté rebelle aux efforts des exégètes, ou un terme familier dans tel ou tel dialecte qui élucide quelque point de la grammaire ou du vocabulaire sémitique.

Le seul moyen de classer cette multitude de détails aussi intéressants que disparates était de les répartir selon l'ordre chronologique de l'expédition. Le récit de voyage extrêmement sobre au point de vue du simple *pittoresque* est un cadre animé où les détails les plus divergents trouvent la place qui leur est favorable sans s'offusquer mutuellement ni troubler l'harmonie de l'ensemble; et ce récit lui-même est intéressant en ce qu'il peut apprendre aux explorateurs la marche à suivre pour explorer avec fruit, par exemple dans la jolie satire de « la suite nombreuse qui s'agite d'ordinaire autour du Franc quand il veut mener la vie nomade » en ces contrées (p. 24). Outre les travaux accomplis dans la Ville Sainte, M. Cl.-G. a parcouru deux fois la région entre Jaffa et Jérusalem, fait deux fois le voyage de Jéricho, étudié Tell el-Djézer, le pays de Samson, la Samarie jusqu'à Sébastych, la Judée méridionale et la Philistie jusqu'à Gaza. Gézer forme à lui seul un important chapitre que l'auteur a bien voulu résumer pour la *Revue* (janv., p. 109 ss.) à l'occasion du texte de la limite nouvellement découvert. Quoique moins développées, les études sur la plaine de Jéricho, le *Sartabeh*, Lydda avec ses intéressantes églises et le pont de Bibars, les inscriptions de la nécropole juive de Jaffa dont l'emplacement avait été retrouvé au début de la mission, Yebnâ, *el-Medyeh* et la sépulture des Macchabées, Naplouse, Gaza, etc., n'omettent aucun détail. Mais ce qui semble constituer le trait caractéristique de l'ouvrage, c'est l'utilisation des sources locales contemporaines. Les moindres noms et les légendes qui s'y rattachent sont recueillis le long de la route, et le soir, près d'un *maqâm* en vénération ou d'un feu de campement, les récits des conteurs arabes ou les détails d'une conversation font le thème de déductions savantes et ingénieuses. Il faut sans doute user d'une très délicate critique pour démêler dans les

créations de l'imagination populaire, si féconde en Orient, le précieux écho d'une antique tradition, pour remonter de la légende actuelle aux réalités du passé en redressant les transformations inconscientes ou illégitimes; mais l'éminent professeur excelle à cette tâche arduc. Le rapport qu'il établit entre la légende de l'Imâm ʿAly et l'histoire de Josué à Jéricho, celle de Néby Rûbin et Ruben fils de Jacob, הר הבעלה de Jos., xv, 11, et le *Nahr Yebnâ*, nombre d'autres encore, — est à la fois très original et très heureux. Un exemple montrera qu'il n'y a point là un jeu d'hypothèses capricieuses. L'église d'*Abou-Ghôch* était appelée « Saint-Jérémie » au Moyen Age, par confusion entre le nom du prophète et celui de Qiryath-*Yearim* appliqué apparemment au village dès le XIIe siècle, car Pierre du Mt Cassin, vers 1137, mentionne une église qui doit être celle en question, à 9 milles de Jérusalem, *in loco qui dicitur Kariathjearim, ubi fuit archa Domini.* Or il existe à Abou-Ghôch, près de l'église en ruines, un *Maqâm Néby el-ʿOzeïr*. Dans la tradition musulmane العزير est le nom propre d'Esdras, mais il rappelle singulièrement par sa forme le אלעזר hébreu à qui l'on confia jadis le soin de l'Arche à Qiryath-Yearim; et pour mieux établir ce rapprochement il est qu'à *ʿAwerta*, non loin de Naplouse, ce même nom de *ʿOzeïr* est appliqué à un *Néby* fils de *Hâroun*, Aaron (ארון « arche »?). De ce chef l'identité de Qiryath-Yearim avec *Qiriath el-ʿAneb* ou *Abou-Ghôch* moderne reçoit une confirmation fort appréciable. Parfois cependant cette recherche du thème primitif est poursuivie plus loin peut-être qu'il ne serait nécessaire. Faut-il par exemple remonter plus haut qu'aux auteurs des premiers siècles chrétiens pour expliquer les variations légendaires introduites dans l'histoire de Josué aux abords de Jéricho? Cette « évolution » qui aurait de vieille date transféré de Sichem à Gilgal l'Ebal et le Garizim, pourrait bien n'être que le fait des premiers exégètes chrétiens embarrassés par les données imprécises du texte biblique au sujet de cette chorographie. Mais il faut convenir qu'en général les exégètes n'auront qu'à bénéficier des renseignements précieux que leur fournit cette vaste compilation de traditions populaires, et il faut féliciter M. Cl.-G. d'avoir sacrifié au labeur de recueillir ces matériaux tout étalage de vaine érudition. Il sait d'ailleurs, quand l'occasion s'en offre, faire preuve d'une érudition vraie: c'est ainsi que la note où il rapproche Gath d'*el-Jieh* au sud-est d'Ascalon devra être prise en sérieuse considération. Un autre mérite des *Archæological Researches*, c'est que dans la discussion d'un texte ou l'explication d'un monument on en a toujours la reproduction sous les yeux; il est cependant regrettable que ces dessins exécutés avec beaucoup de précision et d'élégance soient aussi médiocrement gravés qu'ils pourraient l'être dans une publication de moindre importance et d'un prix moins élevé. Dans quelques rares cas le dessin lui-même a l'aspect d'un gracieux infidèle; témoin le linteau sculpté de la mosquée *el-Arbaîn* à Silo (p. 300), que je n'aurais pas cité plutôt qu'autre chose si une note du texte n'avait relevé l'exactitude probable de certains détails ne figurant point dans des croquis d'autre provenance. L'excellente photographie publiée par les Pères Blancs dans *la Terre Sainte et l'Orient chrétien* (1er février 1896, p. 33) offre un certain nombre de particularités qui ne se retrouvent pas dans le dessin (1). Plus graves sont les remarques à présenter au sujet de la table générale qui termine le volume, qu'il eût été si utile d'avoir complète et correcte, et dont la responsabilité, croyons-nous, appartient aux éditeurs. Elle débute par une coquille : « epitaph at *Saffas* », lis. « at *Jaffa* », et se continue

(1) A la page 31 on cite une restitution d'un texte proposée par le R. P. Germer-Durand (*R. B.* 1892, p. 442); mais outre que le grec est émaillé de deux coquilles, la traduction anglaise ne correspond pas exactement au texte grec. A la page 151 on donne deux inscriptions de provenance inconnue; elles sont de Djérach. cf. *R.B.* 1895, p. 380.

alphabétiquement avec une classification assez défectueuse, qui même, en ramenant deux fois un nom « Frère Liévin » (p. 497), et « Liévin, Frère » (p. 500), omet des références. Parmi les auteurs cités quelques-uns sont enregistrés à la table Benjamin de Tudèle, par ex., sans qu'on voie pourquoi d'autres comme Guillaume de Tyr, Burchard, Albert d'Aix, etc., en ont été exclus. La même sélection arbitraire paraît avoir été pratiquée pour les noms de localités ou de ruines, et une telle lacune ne laisse pas de nuire à la valeur de ce remarquable ouvrage; peut-être sera-t-elle comblée dans la publication du premier volume prochainement attendu.

Jérusalem.

Fr. Hugues VINCENT.

I. — **Das Vormosaische Priesterthum in Israel**, Vergleichende Studie zu Exodus und 1 Chron. II — III von Fr. v. HUMMELAUER S. J., in-8° de VIII-106 pp., Freiburg, Herder, 1899.

II. — **Le Sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux** par A. VAN HOONACKER, professeur à l'Université de Louvain, in-8° de X-466 pp., Londres, Williams and Norgate, 1899.

Voici deux livres qui ont paru en même temps et dont l'ensemble constituerait une histoire complète du sacerdoce des Hébreux si l'on pouvait mettre bout à bout deux ouvrages aussi distincts par les tendances, aussi divergents par la méthode, aussi éloignés dans leurs conclusions.

I. — Commençons par le commencement. C'est malheureusement, et il fallait s'y attendre, ce que l'on sait le moins. Mais cette obscurité des origines n'est pas pour décourager le P. de Hummelauer, célèbre par le flair qui lui a fait distinguer le style marin de Noé, précis comme un livre de bord, du style d'Adam à larges tableaux, comme il arrive dans les visions. Tout ce que les critiques les plus osés avaient cru découvrir, c'est qu'avant Moïse il y avait des prêtres (Ex., XIX, 22) et que probablement déjà le sacerdoce appartenait à la tribu de Lévi (Ex., IV, 14). D'autres, il est vrai, opposaient un texte (Ex., XXIV, 5) où Moïse paraît s'en passer pour offrir un sacrifice solennel. Maintenant, grâce au R. P., nous sommes informés. On pouvait pressentir, en lisant attentivement son commentaire sur l'Exode, qu'il avait sur ce point des lumières spéciales, mais on était loin du grand jour. Aujourd'hui c'est fait. Il sait que le culte des patriarches s'était développé en Égypte pour devenir un culte bien ordonné dont le centre était un « témoignage » ou objet sacré conservé dans une tente sacrée, et qui était probablement un Éphod précieux ; le sacerdoce était dans la famille de Manassé, et spécialement dans celle d'Asriel, son premier-né. Ce sacerdoce devint hostile à Moïse. C'est grâce à sa défiance que le peuple n'ose pas s'approcher de Dieu et monter au Sinaï comme Iahvé l'y invitait; bientôt les prêtres coupables proposent le culte du veau d'or (1). C'en était trop, les lévites font justice, la tente sacrée est bannie du camp, la famille d'Asriel est exterminée. Elle revécut par les femmes, mais sans recouvrer ni le sacerdoce ni le droit d'aînesse. — Assurément voilà du nouveau. Nous ne voulons pas défraîchir les arguments de l'auteur en les rapportant tant bien que mal pour les

(1) On voit en effet dans le Commentaire latin sur Ex., XXXII, que les chefs de la révolte étaient les anciens prêtres. Aaron avait cédé dans l'espérance de les faire massacrer ensuite en les exposant aux coups des lévites : « Nudaverat non alia ratione quam ad solemnitatem vocando, ad quam non accessuri essent armati ; sed ea fuerat vocantis mens, ut inermes postmodum objicerentur *inimicis suis*, i. e. levitis ab Aarone in eos immittendis » (p. 317). On est surpris que le docte exégète ait trouvé dans cette abominable fourberie une excuse pour Aaron : « Horum Aaron erat utique eo magis reus quod vitulum ipse conflaverit, solemnitatem indixerit : verum id egerat

discuter. Il faut lire l'ouvrage. A la fin l'auteur paraît si persuadé de la solidité de son système qu'il l'oppose avec confiance à la critique grafienne. Et en effet c'est plus fort. Il est plus difficile de reconstruire une histoire inconnue sans distinguer les documents, sans les mettre entre eux en contradiction, en se servant du seul texte connu de tous, que de profiter du désarroi du public, dérouté par une analyse arbitraire, pour bâtir à nouveau. Château de cartes pour château de cartes, celui du P. Hummelauer est plus étonnant que celui des hypercritiques; peut-être est-il aussi plus fragile. D'ailleurs si les points de départ sont radicalement opposés, la méthode est la même, l'imagination y joue le même rôle : et serait-ce un don de certaines natures germaniques? nous disons de quelques natures, car il semble bien qu'en Allemagne le goût de la science précise, patiente et sûre, gagne du terrain sur l'engouement pour des systèmes tout faits. Mais qui ne serait séduit par une table des matières telle que nous la reproduisons fidèlement? Chap. I. Sacerdoce prémosaïque, Tente et Témoignage. — Chap. II. La faute des prêtres prémosaïques. — Chap. III. La ruine des prêtres prémosaïques. — Chap. IV. Quels étaient les prêtres prémosaïques? § 1. Situation de la maison de Joseph en Égypte, I Chron., VII, 20-23 ; § 2. Asriel, fils de Manassé, le grand prêtre, I Chron., VII, 14; § 3. Asriel *redivivus,* I Chron., VII, 18-24; § 4. De l'histoire de Manassé. — Chap. V. Résumé et conclusions (*Rückblick und Ausblick*).

II. — Après ce livre d'apparence ultra-conservatrice, mais révolutionnaire dans ses procédés et ses résultats, voici un ouvrage conservateur dans le bon sens du mot. Il paraîtra tel du moins et en même temps progressif aux personnes qui ne sont pas indisposées en rencontrant dans une page les sigles qui désignent les documents du Pentateuque. Là-dessus d'ailleurs van Hoonacker se garde bien de rien affirmer, mais s'efforçant loyalement de résoudre les objections soulevées par les critiques documentaires contre l'ensemble de la tradition biblique au sujet de Lévi, il fallait bien cependant qu'il acceptât la bataille sur le terrain où il avait chance de rencontrer ses adversaires. Les lecteurs de la *Revue* ont pu juger de la méthode sur le point le plus important de la controverse, le texte d'Ézéchiel. On sait que les chefs principaux de discussion entre l'école grafienne et les exégètes conservateurs sont : l'unité du sanctuaire, les prêtres et les lévites, les redevances, les fêtes et les sacrifices. Le professeur de Louvain a déjà traité le premier point dans une brochure très remarquée sur le lieu du culte (*R. B.* 1895, p. 297) qui sert naturellement de base au présent travail. Il nous semble cependant qu'il insiste un peu moins sur le caractère absolument privé et domestique des autels prévus par Ex., XX, 24, lorsqu'il les qualifie aujourd'hui (p. 9) : « affectés au culte populaire et en quelque sorte domestique ». Et il faut bien aller jusque-là au moins, car admises toutes les corrections proposées du célèbre passage, il demeure que les autels de pierre ou de gazon étaient des lieux où l'on invoquait Dieu et où il se faisait présent par des bénédictions. Et dès lors, puisque l'acte était religieux, pourquoi ne pas y appliquer de préférence ceux qu'on considérait comme spécialement consacrés au culte? Il demeurerait une distinction entre le sanctuaire central, unique dans son genre, comme demeure permanente de Dieu, et les autels de campagne que Dieu pouvait visiter comme les Israélites étaient tenus de le visiter lui-même.

Très désireux d'éviter toute apparence d'affirmation qui paraîtrait gratuite aux indépendants s'il tirait des preuves de livres dont ils récusent l'autorité, et non moins soucieux de ne pas accorder trop de crédit à une critique documentaire encore mal

consilio restituendorum tandem per fraudes et cædes fahve sacrorum. Ergo illi ut ceteris liberaliter omnia condonavit Deus » (p. 319). Ce *verum* vaut un traité de casuistique. Heureusement cette exégèse ne repose que sur une série de contresens.

assise, le professeur de Louvain a suivi une méthode irréprochable pour la sûreté de l'argumentation, mais c'est un peu le fil d'Ariane; si dans les dédales des documents on est sûr de ne pas se perdre, on ne voit pas toujours clair. Le point de départ est assuré, c'est la situation du sacerdoce à la dernière époque; là-dessus tout le monde est d'accord. L'esprit conservateur consiste à montrer que le livre des Chroniques par exemple, si maltraité par les critiques, a le sens juste de la tradition ancienne. On prétend que la Chronique s'en tient au procédé simpliste qui consiste à transporter dans le passé les derniers résultats d'une évolution consommée au temps où écrivait l'auteur. Van Hoonacker montre que depuis Esdras la condition des lévites par rapport aux prêtres a toujours été en s'amoindrissant et que par conséquent ce n'est pas la situation contemporaine qui inspirait à l'auteur la haute situation qu'il fait aux lévites avant l'exil. Cependant tout en rehaussant la valeur historique des Chroniques dans leurs éléments essentiels, l'auteur se garderait de tabler d'une manière trop absolue (Asriel *redivivus!*) sur des généalogies, non qu'il mette en doute la véracité du livre sacré, mais parce qu'il en pénètre le vrai sens : « il est certain que bien souvent on ne peut point entendre ces données au sens propre et matériel » (p. 68). Une étude sur les sources des Chroniques, la comparaison de certains récits avec ceux des livres de Samuel et des Rois conduisent à l'examen des documents antérieurs à l'exil; le Deutéronome a naturellement ici une importance spéciale. La question est traitée avec la même modération. On ne discute pas « la réalité patente de ce fait : dans les parties deutéronomiques de l'Hexateuque, le nom de *prêtres* n'est pas exclusivement réservé à une portion spéciale de la tribu lévitique » (p. 174); mais d'autre part on refuse de tirer d'une appellation vague et peut-être populaire des conclusions exagérées : « Serait-il impossible ou très surprenant que le Deutéronome, qui s'adressait au peuple et qui lui était destiné, eût, dans sa seconde rédaction datant probablement du VIIe siècle, suivi l'usage de comprendre les lévites aussi bien que les prêtres d'un rang supérieur, sous la désignation commune de *prêtres, prêtres lévitiques* ou fils de Lévi » (p. 177). L'auteur cherche le vrai point de vue dans le code sacerdotal; disons cependant que nous n'avons pas été convaincu par les indications qu'il fournit pour prouver que « les institutions du Deutéronome ne sont pas antérieures à celles du code sacerdotal » (p. 178). Après cette longue préparation il est possible de se rendre un compte exact de la pensée d'Ezéchiel : comme toujours le prophète est suspendu entre le passé et l'avenir, les souvenirs du réel et les aspirations vers un idéal plus parfait. Il est décidément étrange que certains critiques s'obstinent à ne voir que des rêves dans une loi que les Juifs considéraient comme la règle prochaine de tous leurs actes et traitent de règlements pratiques et positifs les extases du prophète qui faisait couler un fleuve du torrent du Cédron à la mer Morte.

Après avoir déterminé les rapports des prêtres et des lévites, van Hoonacker insiste sur le caractère héréditaire du sacerdoce et sur les privilèges de la tribu de Lévi. Sans parler des nombreuses hypothèses sur les origines des lévites d'après l'étymologie, un fait important a été versé dans la discussion par Hommel (1), c'est le rapprochement de Lévi avec le minéen *lawi'a*, fém. *lawi'at,* qui semble bien signifier prêtres et prêtresses, et qui ne peut être qu'un nom commun, sans aucune allusion à un clan déterminé par la race et le sang. Le professeur de Münich, qui unit une étrange hardiesse de conjecture à un attachement inébranlable pour la tradition biblique, suppose que la tribu de Lévi, éteinte, a été remplacée par des lévites qui n'avaient rien de commun avec elle. Van Hoonacker fait remarquer que l'antiquité des inscriptions minéennes

(1) Aufsätze und Abhandlungen, 1892, p. 30 s.

est loin d'être reconnue des spécialistes et que s'il fallait rapprocher les deux mots, un emprunt fait aux Juifs serait encore la solution la plus probable, lorsqu'on reconnaît l'influence qu'ils ont exercée de très bonne heure en Arabie. Le lévite hébreu est le fils d'une tribu, comme le prouvent les témoignages les plus anciens de la tradition hébraïque.

Au sujet du grand prêtre, l'auteur met à profit sa connaissance approfondie des temps de Néhémie et d'Esdras pour montrer que les circonstances n'étaient pas si favorables qu'on veut bien le dire à l'éclosion d'un idéal théocratique nouveau représenté par le *prêtre oint*. Ce n'est pas qu'il soit informé sur Asriel le grand prêtre pré-mosaïque, et il refuse même à Vigouroux de voir un tableau de grands prêtres dans la liste de I Chron., v, 29 ss. (p. 320), mais il établit solidement son rôle dans l'ancienne histoire d'Israël. Je n'ai pas su voir où commence cette histoire, et, dans la méthode choisie, une discussion des textes au sujet de la personne d'Aaron eût été d'un grand intérêt. Sur l'éphod, van Hoonacker n'hésite pas à déclarer très nettement qu'il y a un éphod-idole; « la chose peut être désagréable à constater, mais il faut accepter le témoignage irrécusable des textes » (p. 372). Cela va d'ailleurs sans trop d'inconvénients, pourvu qu'on maintienne énergiquement l'éphod-vêtement. Je signalerai ici la présence au musée de Gizeh d'un asiatique (n° 475 *bis*. salle 51) qui porte un éphod absolument semblable à celui du grand prêtre. Ce n'est pas seulement la forme, déjà reconnue par l'abbé Ancessi, ce sont les quatre couleurs qui concordent absolument. Et sans faire à l'auteur un reproche intempestif, on peut estimer qu'il ne fortifie pas assez son argumentation par l'archéologie. Cette méthode brillamment employée en France par Vigouroux, en Allemagne et en Angleterre, non sans écarts de fantaisie, par Hommel et par Sayce, nous paraît appelée à fournir les arguments les plus solides à la tradition hébraïque bien comprise. Par exemple à propos des villes lévitiques et de leurs banlieues, n'aurait-il pas été à propos de citer l'étude si ingénieuse de Clermont-Ganneau sur le *migrach* de Gézer (*Archæol. Researches* 1896, p. 257 ss.)? C'est entre nous une querelle déjà ancienne : van Hoonacker veut que les explorations topographiques soient conduites « suivant les indications des textes soigneusement étudiés et comparés » (p. 16); c'est assurément la première chose, mais peut-on dire que « la topographie n'entre en ligne... que du moment où l'exégète passe de l'interprétation du texte à des conjectures sur la situation déterminée des localités dont il étudie les rapports » (p. 17)? Il n'y a peut-être pas mieux à faire avec des cartes, mais il nous semble que la vue des lieux n'est pas inutile à l'interprétation des textes, et en dissipant le jeu magique et décevant des étymologies elle empêchera toujours de mettre à Silo Maspha et Béthel dans l'affaire des Benjamites (Jud., XIX-XXI).

En revanche, il faut bien reconnaître à M. van Hoonacker une rare connaissance des textes. Aucun critique ne saurait prétendre qu'il les cite sans être au courant de tous les sens qu'on leur a donnés, de tout le parti qu'on a cherché à en tirer, en un mot de ce qu'on en a dit et de ce qu'on leur fait dire. Aussi ce livre, très âpre aux commençants, est-il singulièrement agréable lorsqu'il a été mangé et digéré (Ez., III, 3). Ce ne sont point des théories en l'air; c'est un recueil de textes difficiles élucidés avec une critique modérée. Pour beaucoup cela manquera même de théorie : on voudrait savoir contre qui on se bat, quelle est l'occasion de la bataille, quels sont les fruits de la victoire; ceux qui s'en rendront compte n'hésiteront pas à rendre grâce à l'auteur d'avoir défendu les intérêts vitaux de la Bible. Il n'a rien abandonné puisqu'il ne conclut rien sur les positions qu'apparemment il juge insoutenables, et en défendant solidement les positions importantes, il a fait, répétons-le, une œuvre aussi conservatrice que solide et sagement critique. Si l'épée est trop haut placée et trop

pesante pour être saisie et maniée par des débutants, cela vaut toujours mieux pour essayer ses forces que les sabres de bois (1).

III. — **The Religion of Babylonia and Assyria**, by Professor Morris Iastrow, University of Pennsylvania, in 8° relié XVI-780 pp., Ginn, Boston, 3 dollars.

M. le professeur Morris Iastrow a commencé d'éditer une série de manuels sur l'histoire des Religions, qui doivent être confiés à des spécialistes, et il a donné lui-même avec une parfaite connaissance des textes la religion babylonienne et assyrienne. Les Assyriens n'ont guère en propre que certains dieux, tout le fonds religieux, les vieux mythes surtout étant venus de la Chaldée; l'auteur traite successivement des dieux avant la prédominance de Babylone au temps d'Hammurabi, de cette période même, du Panthéon assyrien et des temps néo-babyloniens, mais la plus grande partie du livre est consacrée à la littérature babylonienne, textes magiques, psaumes pénitentiaux, oracles, poèmes dont la scène est au ciel, sur la terre et aux enfers. Quelquefois le rapprochement s'impose avec la Bible. M. Iastrow a conclu très sagement, selon nous, que le rapprochement ne s'expliquait pas par un emprunt littéraire opéré par les Hébreux : ils ont dû emporter dans leurs migrations en quittant la Chaldée des traditions communes, mais indépendantes dans leur développement et leur interprétation. L'auteur, il est vrai, attribue une certaine influence sur la rédaction définitive au contact des Hébreux avec les Babyloniens au temps de l'exil, mais sans s'expliquer nettement. A cette époque l'influence de Babylone ne pouvait être que funeste. Les dernières fouilles de la mission américaine ont mis au jour nombre de noms juifs accompagnant des inscriptions araméennes; placées dans les tombeaux pour protéger les morts contre les mauvais esprits, elles rappellent les anciennes incantations magiques (p. 697). — Manifestement les Hébreux n'ont rien emprunté de leur monothéisme à une religion qui n'a jamais pu s'élever si haut, et les auteurs monothéistes, qui avaient très bien compris les dangers que nous constatons, auraient-ils accepté des idolâtres un enseignement proprement dit? Le fait d'Ézéchiel est tout autre, l'influence babylonienne sur lui n'est que plastique. Le prophète a pu s'inspirer des formes qu'il avait sous les yeux, il n'aurait pas été chercher sa théologie dans un document cunéiforme. Pour M. Iastrow comme pour nous (2), la double tradition cosmologique des Babyloniens correspond à la double tradition élohiste et jahviste de la Genèse; or si la rédaction jahviste était achevée longtemps avant l'exil sans le contact des cunéiformes, quelle raison de les retrouver dans la rédaction élohiste, et peut-on même dire avec l'auteur que l'idée de les fondre est venue de la Babylonie où elles n'ont jamais été fondues? Plus piquant encore et plus nouveau est le rapprochement de la légende d'Adapa avec l'histoire d'Adam. Mais ici il faut avouer que les différences sont tellement considérables qu'on peut douter du fond commun. Le dieu Eâ accorde à Adapa de connaître les secrets du ciel et de la terre, mais il lui enjoint de s'abstenir de la nourriture et de l'eau que les dieux lui offriront et qu'il qualifie de nourriture de mort et d'eau de mort. Le dieu Anou ne manque pas de présenter à Adapa la nourriture de vie et l'eau de la vie, mais Adapa refuse par obéissance et se trouve ainsi déchu de l'immortalité. M. Iastrow trouve que la pensée est même plus consolante que celle de la Genèse, puisque Eâ autorise Adapa à acquérir

(1) Nous ne voudrions pas insister sur des vétilles, mais nous ne comprenons pas, du moins en France, l'orthographe Aäron, d'ailleurs à côté d'Aaron, Aäronides, Ezéchiël.

(2) *R.B.* 1897, p. 374, où il faut d'ailleurs entendre les vers. 16 et 17 d'une clôture faite par Marduk avant de créer l'homme. Il n'en demeure pas moins que la tradition babylonienne connaissait la formation d'un homme avec le limon de la terre, comme le prouve le cas d'Eabani et les épithètes données à Eâ, le créateur de la tradition primitive. Scheil, *Recueil de travaux*, 1898, p. 125.

une science sans limites, mais il le tromperait en le frustrant de l'immortalité. Ce serait presque le contre-pied de la Genèse où Dieu offre l'immortalité, mais à la condition de ne pas s'emparer contre ses ordres de la science divine. D'ailleurs il serait vraiment étrange qu'Adapa soit puni de son obéissance, il semblerait plutôt que les dieux jaloux lui tendent un piège que son obéissance lui fait éviter, et d'autres textes fournis par Scheil (*Recueil*, 1898, p. 131) lui ont fait penser qu'à la fin Adapa arrivait à l'apothéose. Aussi bien, Adapa n'est pas le premier homme, et M. Iastrow rejette avec raison l'identité phonétique proposée par M. Sayce.

Le point de départ supposé de la religion babylonienne est l'animisme. C'est une opinion régnante aujourd'hui parmi les protestants qui écrivent l'histoire des religions : les traces de monothéisme y seraient le fruit d'une évolution politique; le sort des dieux ayant suivi celui des hommes, quand une ville s'est dégagée du commun pour devenir la tête d'un grand État, son dieu est devenu le Dieu unique. Il est en effet historique, et cela se comprend de soi, que la grandeur de Thèbes et de Babylone ont fait la fortune d'Amon et de Marduk, mais il n'est pas moins historique et fondé sur les textes qu'on n'a rien pu faire de plus pour Amon et pour Marduk que de leur appliquer les prédicats glorieux donnés par chaque cité à son dieu, prédicats d'allure plus ou moins monothéiste qu'on retrouve aussi loin qu'on remonte dans les origines *par des textes*. Le reste est pure conjecture, système tout fait d'analogies souvent hasardées, et il demeure toujours inexpliqué qu'en somme chaque cité pratiquait la monolâtrie et donnait à son dieu un pouvoir qui dépassait de beaucoup son horizon politique : dès la première page de son histoire (p. 52), M. Iastrow nous présente Bel comme le Seigneur du monde inférieur, le Seigneur par excellence, de même que M. Maspero rencontre partout le dieu unique dans la moindre cité d'Égypte. On peut se refuser à voir là des traces certaines de monothéisme primitif, on ne peut enseigner une autre théorie sans remplacer l'histoire par l'induction plus ou moins philosophique. Comment peut-il y avoir évolution progressive, puisqu'en fait de monothéisme nous ne sommes pas plus avancés au dernier jour de Babylone qu'à l'aurore de sa civilisation? Un dieu en supplante un autre, son règne peut être plus glorieux, mais cela n'avance pas les affaires du monothéisme; il y a des tendances, jamais de pas décisif. S'ensuit-il dès lors que toute cette religion n'avait aucune portée morale? M. Iastrow déclare hardiment (p. 696) que le monothéisme sans idée morale n'est pas plus utile que le polythéisme, et s'il était question d'un monothéisme orgueilleux qui concéderait la cause première sans lui reconnaître le droit de se faire connaître et aimer, bien peu de religions lui seraient en effet inférieures. La religion chaldéenne a été exaltée au point qu'on en venait à comparer à la Bible quelques-uns de ses plus beaux textes, « les psaumes pénitentiaux ». Grande exagération, justement dégonflée par M. Maspero, à propos du livre que nous venons de lire : « Lorsque la tâche est achevée, on est généralement étonné de la pauvreté des concepts et de la platitude des légendes qu'on a découvertes au lieu des pensers sublimes et des allégories profondes qu'on attendait » (1). Les Babyloniens n'étaient pas cependant, tant s'en faut, au plus bas degré. Il semble qu'ils ont ignoré les sacrifices humains, connus de l'Égypte et des Grecs, si fréquents chez les Phéniciens. L'immoralité de leur religion est fort atténuée par M. Iastrow, elle n'atteignait pas en tout cas celle de la côte syrienne. La crainte des dieux très souvent, M. Iastrow dit même l'amour de tel dieu quelquefois, a pu inspirer à l'homme de l'éloignement pour les actions mauvaises, la haine, le mensonge, l'adultère, les atteintes à la propriété, qui sont dénoncés

(1) *Débats*, 4 janv. 1899.

dans les textes magiques comme des offenses envers la divinité, et on ne peut lire sans émotion les cris d'angoisse de l'âme accablée du poids de ses fautes, encore qu'il s'y joigne quelque idée fausse sur le mal physique, suite fatale du péché, qu'on voudrait surtout détourner par un charme efficace. Ces hommes anciens ont soupiré et pleuré devant leurs dieux, et s'il est des larmes dans les choses, elles sont bien là dans ces religions anciennes si brillantes et si fausses, et dans lesquelles pourtant on croyait se rapprocher du divin. Il y avait là trop peu de monothéisme pour qu'on ne soit pas frappé de la transcendance du judaïsme, dont l'origine surnaturelle éclate ainsi de plus en plus; n'y en avait-il pas assez pour que les cris et les gémissements de l'âme soient entendus du Père des miséricordes? Quelle histoire des religions nous révélera ce mystère?

Fr. M. J. Lagrange.

Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion, von Dr J. J. P. Valeton, Professor der Theologie in Utrecht; nach der holländischen Originalausgabe unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von Eichternacht. 1 vol. in-8. — Giessen, Ricker, 1898.

Dans la pensée de l'auteur aussi bien que dans la réalité, ce livre est un ouvrage de vulgarisation. Les lecteurs auxquels il est destiné ne sont pas seulement les théologiens et les biblistes, mais encore tous ceux qui s'intéressent aux questions d'histoire religieuse. M. Valeton a, pour ce motif, évité de proposer des corrections personnelles de textes; il s'est même fait une loi de reléguer dans des notes placées à la fin du livre toutes les observations qui exigeaient, pour être comprises, la connaissance de l'hébreu. De cette manière le corps de l'ouvrage est à la portée de tout le monde. Le point de vue spécial de l'auteur est l'influence d'Amos et d'Osée sur le développement des idées religieuses chez les Hébreux. Après un aperçu général sur l'époque des deux prophètes, envisagée principalement par le côté religieux et moral, il fait un exposé détaillé du contenu de leurs livres. Puis il consacre à chacun des deux personnages une monographie distincte; il essaie de faire une description vivante de leur caractère, de leurs conceptions religieuses, et de leur action sur leurs contemporains. Finalement, vient un parallèle entre Amos et Osée; c'est la partie la plus intéressante de l'ouvrage, et celle qui peut éveiller le plus d'idées dans l'esprit du lecteur. — Le mérite le plus incontestable de ce livre est la clarté; par le fait même, il se lit avec intérêt. Parmi les points qu'on peut critiquer, nous signalerons les indications bibliographiques : M. Valeton en donne beaucoup dans les notes qui figurent à la fin du volume; mais la plupart ont trait à des détails secondaires. On chercherait en vain dans tout l'opuscule une bibliographie réelle du sujet lui-même; c'est regrettable, puisque le but est surtout d'initier les commençants et de les mettre sur la voie des études approfondies. Une autre observation : nous sommes parfaitement convaincu avec M. Valeton que l'étude du ministère prophétique d'Amos et d'Osée est pleine d'applications aux temps modernes; mais nous ne comprenons pas quel rapport il croit entrevoir (Préface, p. vi) entre l'action de ces prophètes et la campagne soi-disant religieuse menée contre Rome.

Y.

BULLETIN

Travaux français. — L'Institut catholique de Toulouse a publié sous le titre de *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse* (1) plusieurs articles de M. Jacques Thomas qui fut professeur d'Écriture sainte et de philologie sémitique à cet Institut de 1881 à 1893. En quelques pages d'introduction M. Batiffol a esquissé cette fine physionomie et précisé la portée incontestable d'un esprit qui savait allier, chose si rare, la compréhension des idées générales à l'exactitude précise de la méthode scientifique. Il a dit aussi les longues souffrances qui ont empêché M. Thomas de recueillir tout ce que promettaient des débuts pleins d'espérance. L'étude sur les judaïsants est vraiment achevée et traitée de main d'ouvrier. Toutes les autres esquisses seront utiles aux étudiants que le professeur de Toulouse a tant aimés ; ils y trouveront des vues ingénieuses et élevées, l'application des bonnes méthodes, la préoccupation de l'*acribie*, une appréciation juste des rapports de la critique avec la théologie, le sentiment profond de la sincérité qui doit être notre première loi dans la recherche et dans l'exposition de la vérité. L'introduction parle trop aimablement de la *Revue biblique* pour que nous puissions insister. Il nous plairait de penser que le bien qu'a voulu faire ce prêtre si zélé pour l'honneur des études ecclésiastiques, trop tôt interrompu par la mort, se continue dans une œuvre qu'il a aimée.

Le fascicule XV du *Dictionnaire de la Bible* (*Esturgeon-Fontaine*), paru le 1er avril, contient un bon nombre d'articles qui se rattachent directement à l'exégèse : *Éthiopienne* (langue et version). — *Évangiles*. — *Évangiles* (Concordance des). — *Évangiles apocryphes*. — *Ézéchiel* (le livre d'). — *Femme adultère*. — *Fils de Dieu*. — *Fils de l'homme*. — *Fin du monde*. Nous y trouvons aussi quelques articles se rapportant à l'histoire de l'Église autant qu'à la science biblique, tels sont : *Étienne*. — *Eusèbe*. — *Évêque*.

M. Mangenot consacre quarante colonnes au mot *Évangiles*. Le sujet fournissait une matière abondante. L'auteur insiste en particulier sur deux points : l'histoire du canon des évangiles et la question synoptique. Ces deux intéressants problèmes sont exposés avec beaucoup de méthode et de clarté. Nous devons néanmoins signaler une lacune regrettable. M. Mangenot résume les principaux systèmes qui ont été inventés pour expliquer l'origine des trois premiers évangiles : mutuelle dépendance, tradition orale, fragments. Mais il paraît ignorer une hypothèse déjà mise en avant par Grotius et qui a trouvé des partisans parmi les exégètes contemporains (2) : le texte araméen de saint Matthieu aurait été mis à profit par le deuxième évangéliste et le traducteur grec du premier évangile aurait utilisé à son tour l'œuvre de saint Marc. Dans une question aussi complexe et en présence des théories innombrables qu'elle a engendrées, il est difficile de porter un jugement. Nous ne saurions donc reprocher au docte collaborateur du *Dictionnaire* de rester sur la réserve et de se borner au rôle de témoin. Mais il conviendrait de souligner ce fait, que les critiques les plus éminents

(1) Paris, Lecoffre, 1899.

(2) V. Calmes, *la Question des Évangiles synoptiques* (Paris, Lecoffre).

sont presque unanimes à admettre la mutuelle dépendance, tout en se divisant pour ainsi dire à l'infini sur la manière dont elle a pu se produire. Il en est à peu près de la dépendance qui existe entre les évangiles synoptiques comme des sources du Pentateuque : on s'accorde pour le fond, sauf à se contredire dans les détails, mais les divergences accidentelles ne font que donner une plus grande force à l'accord fondamental. D'autre part, si l'on y regarde de près, on en vient à se demander si la théorie de la tradition orale n'aurait pas sa source dans une fausse notion de l'inspiration scripturaire : l'usage de documents antérieurs est indigne d'un écrivain inspiré ! — L'article sur la *Fin du monde*, du même auteur, est moins satisfaisant. Il comporte un sujet fort délicat sans doute, le second avènement du Sauveur maintes fois annoncé dans le Nouveau Testament comme devant se réaliser à bref délai. Certains textes sont obscurs, mais il en est un bon nombre de fort clairs ; les idées eschatologiques de la première génération chrétienne se font jour assez nettement dans les écrits apostoliques : la *parousie* est imminente ; le Seigneur paraîtra bientôt pour présider à la consommation du siècle présent. D'où l'enseignement salutaire que les apôtres s'efforcent d'inculquer à leurs contemporains : il faut mener une vie irréprochable, il faut se tenir prêts ! Du reste il est parfaitement vrai que « la Bible ne contient pas un enseignement précis et certain sur l'époque de la seconde venue de Jésus-Christ et par conséquent de la fin du monde ». Mais il ne s'ensuit pas que tous les passages eschatologiques du Nouveau Testament soient vagues et obscurs.

Signalons trois articles importants rédigés par M. H. Lesêtre : 1° *Femme adultère*, où il est question de la fameuse péricope Joi, VII, 53 — VIII, 11. L'auteur établit l'origine johannique du fragment. Mais il juge à propos de reproduire la raison donnée par saint Augustin pour expliquer l'absence du passage dans les meilleurs manuscrits et dans les plus anciennes versions. Or, cette raison n'est pas soutenable (1). Le fragment de la femme adultère est du même auteur que le reste du livre. Mais les témoins les plus autorisés du texte évangélique nous obligent à admettre qu'il a été inséré à la place qu'il occupe aujourd'hui à une époque assez tardive. Il est probable qu'il exista primitivement à l'état erratique, sur une feuille détachée. C'est ce que l'on peut conclure de ce que dit Eusèbe au sujet de Papias (*H. E.*, III, 39) ; au témoignage de cet historien, il semble que l'évêque d'Hiérapolis ait connu l'anecdote de la femme pécheresse, indépendamment du quatrième évangile. — 2° La question du *Fils de Dieu* est traitée superficiellement. On se borne à énumérer les textes de l'Écriture où cette expression est employée, sans nous en faire saisir la portée christologique. — 3° Il en est de même de la formule *Fils de l'homme*. Ce terme a certainement une portée messianique. Se contentera-t-on de savoir combien de fois il se rencontre dans les écrits du Nouveau Testament, et dans quelles circonstances le Sauveur l'a employé ? Ou bien, suffit-il de constater que son origine remonte à une époque antérieure au christianisme ? Les moins curieux se demandent avec raison quel en est le sens christologique dans les différents écrits où il est employé. On ne satisfait pas cette curiosité en répondant que Notre-Seigneur prend le titre de *Fils de l'homme* « pour mettre en relief la part de son humanité sainte dans les grands mystères de la rédemption et du jugement des hommes ».

Dans le dernier numéro (mars-avril) de la *Revue d'hist. et de litt. rel.*, M. Loisy explique le passage du quatrième évangile, où est rapporté l'épisode des vendeurs du temple, Jo, II, 13-25. Le fragment soulève une question de concordance, car le fait qu'il

(1) V. *Revue biblique*, octobre 1898, p. 623 et suiv.

raconte se retrouve dans les Synoptiques (Math., XXI, 12-13; Marc, XI, 15-17; Luc, XIX, 45-46); mais tandis que saint Jean place l'événement au début du ministère du Sauveur, les trois premiers évangiles le rapportent à son dernier séjour dans la ville sainte. M. Loisy rejette l'hypothèse soutenue par la plupart des commentateurs catholiques, qui admettent « une double expulsion des vendeurs, exécutée deux fois de la même façon ». Dès lors, il se trouve en présence d'un point de concordance évangélique assez délicat. A ne considérer que le côté historique, la question ne comporte pas, selon lui, de solution absolue : il peut se faire que la Synopse et le quatrième évangile aient raconté la purification du temple en l'adaptant à leur cadre respectif, sans avoir égard à la rigueur chronologique. Sous le rapport littéraire, le récit johannique représente, au fond, un remaniement du texte synoptique. Une difficulté d'un autre genre se rattache à la formule par laquelle Jésus prédit sa résurrection : *Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours* (Jo., II, 19), formule qui se retrouve à peu près identique dans les deux premiers évangiles (Matth. XXVI, 61; Marc, XIV, 58), lors de la comparution du Sauveur devant le sanhédrin. M. Loisy s'attache à déterminer la signification symbolique de cette prédiction. Ses explications nous paraissent un peu recherchées. On se persuadera difficilement que le Sauveur ait eu en vue l'édification d'un temple spirituel, destiné à remplacer le temple matériel, dont il prédit la ruine, et l'on préférera s'en tenir purement et simplement à la déclaration de l'évangéliste : *Il parlait du temple de son corps*. Quant à l'harmonie des évangiles, ce trait est de nature à la confirmer plutôt qu'à la détruire : dans Matthieu et dans Marc, la promesse de relever le temple dans trois jours est dans la bouche des Pharisiens, accusateurs de Jésus; dans le quatrième évangile, elle est dans la bouche du Sauveur. De cela, il n'y a, nous semble-t-il, qu'une conclusion à tirer : Jésus ayant formulé la promesse lors de son premier séjour à Jérusalem ou, si l'on veut, dans l'un des voyages qu'il fit à la ville sainte avant sa passion, les Juifs n'en comprirent pas le sens, furent frappés de cette proposition singulière et, lors du jugement, ils en firent un chef d'accusation devant le sanhédrin.

Depuis plusieurs mois, la presse s'occupe d'une médaille trouvée à Rome en 1897 par M. Boyer d'Agen et que l'on a appelée Médaille du *Campo dei Fiori*, du nom du marché où elle fut découverte dans un tas de vieilles monnaies. La maison d'orfèvrerie Falize en a frappé une reproduction, en y joignant une notice explicative (1). L'obvers de la médaille représente la tête de Notre Sauveur, conforme à l'idée traditionnelle. Sur le même côté se trouvent, à droite de l'image, la lettre hébraïque א qui représente le nombre I, et qu'on suppose indiquer la date, et à gauche, le mot, ישו « Jésus ». Sur le revers est cette inscription, gravée dans le champ de la médaille :

משיח מלך בא בשלום ואר מאדם בשר יהו

Déterminer la date de ce document est l'affaire des numismates. Notons cependant que la forme des caractères n'a rien d'archaïque. Mais, quoi qu'il en soit de l'ancienneté de la médaille, l'inscription nous reporte aux premiers temps du christianisme. Les deux derniers mots sont douteux, l'avant-dernier est surtout sujet à contestation. Sur plusieurs monuments similaires, on lit un ע à la place du ב, et, sur la médaille de M. Boyer d'Agen, cette dernière lettre a une forme assez indécise. D'après notre transcription, le sens est clair : *Christus rex venit in pace, et lux ex homine caro fuit*

(1) Boyer d'Agen, *Notice sur la médaille du Campo dei Fiori*. Paris, Falize frères, orfèvres, 6, rue d'Antin.

(= *facta est*). Le premier membre de phrase ne paraît pas discutable. Le second membre, tel que nous le traduisons, est en conformité avec la doctrine christologique des premiers siècles; les deux derniers mots, en particulier, reproduisent la formule évangélique si souvent employée par les Pères apostoliques, σὰρξ ἐγένετο. L'antithèse entre la *lumière* et la *chair* répond à l'idée d'abaissement, inséparable de celle de l'Incarnation et que la IIᵃ *Clementis* exprime sous une forme un peu différente : ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.

Nous nous faisons un devoir d'annoncer la nouvelle édition du beau travail de M. Flament sur les Psaumes (1). Dès sa première publication, cet ouvrage attira l'attention des exégètes. On le signala dans cette *Revue* comme « une œuvre critique de vraie valeur. » (Janv. 1898, p. 144.) On exprima aussi quelques désiderata. Nous sommes heureux de constater que l'auteur en a tenu compte. Mais nous osons espérer qu'il n'en restera pas là et qu'il nous réserve pour l'avenir d'autres savants travaux.

Il est rare que les biblistes n'aient rien à glaner dans le *Recueil* de M. Maspero, largement ouvert aux savants étrangers. Le premier cahier de 1899 contient une étude faite pour les intéresser sur l'identification des villes de la Palestine d'après les sites géographiques de Médinet-Habou par G. Daressy. Il s'agit d'abord de treize noms qui ont paru à l'auteur susceptibles de s'adapter à deux itinéraires, l'un au sud de la Judée, l'autre, beaucoup plus vague, de Joppé au lac de Tibériade. Tout d'abord le phénomène paraît étrange, et quoique l'auteur n'ose se prononcer, il semble bien que son premier thème est ruineux; on a bien posé les règles de la transcription égyptienne, mais on suppose trop facilement une corruption dans la transmission de la phonétique sémitique. C'est ainsi que *Hornim* (avec hé!) ne peut être comparé avec *El-Ghanaïm*. *Bizik* (ou plutôt *Biziq*?) rapproché de *Bezem* ou *Bism* étonnera les sémitisants. Joutta est une transcription anglaise qui ne peut qu'égarer les Français sur la vraie prononciation qui est Iaṭṭa. *Chubudun* devenu *Sebata, Khibur* pour Hébron, *Durbinuh* pour *Daouerban* n'offrent pas non plus d'appui sérieux. *Bit-a-dugun* ne peut à aucun titre être rapproché du *Kh. Youkin,* d'autant que c'est le nom d'un Néby arabe et par conséquent un nom probablement moderne. L'autre itinéraire offre beaucoup plus de probabilité. Cependant on ne voit pas de raison de gagner si fort à l'est pour redescendre dans la plaine de Megiddo si ce n'est le *Qer-biziq*. Or ce nom se retrouve dans une situation favorable au *Kh. Bezqa,* un peu au nord d'*el-Koubab,* non loin de Lydda. Dès lors le Beth-Dagon peut être celui qui avoisinait Jaffa, et pour *Kermêim* on peut songer à *Tull-Karm*, à s'appuyer sur les noms modernes autant que le fait M. Daressy. L'itinéraire serait plus direct du sud au nord. A voir dans Hornim les deux Beth-horon, on s'écarterait de l'autre orthographe égyptienne *bitihwarun*, mais *hé* pour *khet* serait cependant moins étonnant que pour *ghaïn*, d'autant que l'auteur suppose expressément que c'est égal à חרנים.

Les autres identifications proposées n'offrent pas moins d'intérêt. Celle de l'égyptienne *Lui-el*, ou *Levi-el* pour Silo, « Ville des Lévites ou des attachés à El », paraîtra reposer sur une situation qui ne pouvait guère être appréciée des Égyptiens. *Tur* pour dj. et-Tor (*sic*) méconnaît ce fait que les *ṭor, montagne,* sont d'origine araméenne relativement moderne. Et pourquoi dans un pareil travail ne pas adopter une transcription plus rapprochée, sans même employer des points, comme lorsque

(1) *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, d'après les remarques des principaux auteurs, par R. Flament, prof. d'Écriture sainte au Grand Séminaire de Montpellier, 2ᵉ édit., Paris, Bloud et Barral.

nous avons le *q* distinct de k? — M. W. Speigelberg propose une nouvelle explication du nom de Misraïm, Égypte, tirée du mur qui fermait ce pays : cette explication se trouve déjà mentionnée dans le commentaire de Dillmann sur Gen., x, 6; mais il faut remercier M. Spiegelberg de l'avoir si solidement assise que Dillmann ne la rejetterait plus. — M. W. Golénischeff donne la traduction d'un voyage de l'Égyptien *Ounou-Amon* en Phénicie (1), et même selon toute apparence à Dôr, au sud du Carmel, en plein pays de Canaan. Plusieurs passages sont fort curieux pour les mœurs aux temps de la XXIme dynastie égyptienne, c'est-à-dire environ 1000 ans avant J.-C. L'auteur de l'étude pencherait pour un point plus au nord, mais sans des raisons très fortes. La présence d'un petit roi à Dôr n'a rien d'étonnant, puisque la tribu de Manassé n'avait pu s'en emparer (Jud., i, 27); le roi se nomme *Bodil*, qu'on serait tenté d'assimiler à un בדהאל, ass. *Pudiilu*, si les égyptologues admettaient *b* égyptien pour *p* sémitique de même qu'ils reconnaissent *p* pour *b*. J'aimerais mieux aussi transcrire le nom du roi de Byblos *Zakar-Baal* que *Zokal-Baal*, le premier rappelant des noms comme *Zakaria*. Ouarakat-Il (p. 84) est un ברכאל quelconque. Comme ce Bodil offrait une libation à ses dieux, « la divinité s'empara d'un de ses grands pages et le fit danser ». Le roi cananéen admettait bien qu'Amon résidait en Égypte, mais il était peu disposé à reconnaître « qu'il s'occupe de tous les pays », tandis que l'Égyptien réplique : « A lui est la mer et à lui sont les cèdres,... Amon est son propre maître,... et toi tu es le serviteur d'Amon ». Quoique les droits d'Amon puissent être établis par l'occupation égyptienne antérieure, on voit ici sa prééminence comme roi des dieux. Notons en passant combien il est peu raisonnable de soupçonner de retouche les passages de l'Exode où Moïse déclare son dieu maître de toute la terre (ix, 14; vii, 18 etc.) On remarquera aussi que le roi fit apporter les registres quotidiens de ses ancêtres et les fit lire en présence de l'Égyptien (p. 85). Décidément le pays de Canaan était un pays d'écriture, et on y écrivait « les livres des jours ». Bodil avait auprès de lui *Tent-nout*, une chanteuse d'Égypte, pour lui réciter des chants, afin que son cœur ne devînt pas triste.

La Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique, dont M. Batiffol a eu la très heureuse inspiration, vient de s'enrichir d'un volume sur la littérature syriaque. Nulle littérature ne mérite plus que celle-là le nom de chrétienne, puisqu'elle n'existe que dans les œuvres d'auteurs chrétiens et même presque tous gens d'église. Naguère nous ne possédions rien en France qui en produisît le tableau, et maintenant, grâce à M. Rubens Duval, nous sommes les mieux servis (2). La difficulté n'était pas médiocre de s'orienter à travers les ouvrages spéciaux, et de tel nom souvent cité, on eût pu être embarrassé de dire à quelle confession il appartenait. On comprend l'intérêt d'un pareil manuel pour les étudiants biblistes, à lire seulement les titres des premiers chapitres : Les anciennes versions de l'A. et du N. Testament, les lectionnaires syro-palestiniens, les versions postérieures de l'A. et du N. T., la massore syrienne, les commentaires de la Bible, les apocryphes de l'A. et du N. T... Tout est dit doctement et sobrement avec une simplicité qui rehausse l'érudition de l'auteur. Grâce à lui le mot de syriaque ne sera plus désormais synonyme de grenier à mystères. Le clergé français a pris d'ailleurs récemment une excellente position dans ces études, comme le prouvent les noms de MM. Graffin, Chabot et Nau, des RR. PP. Parisot et Durand. Puisque les grandes patrologies grecque et latine entreprises ne

(1) Ce papyrus était déjà connu par une analyse. Cf. Maspero, *Hist. anc.*, II, p. 582, qui rapproche Bodil de Bodechmoun etc.

(2) *La littérature syriaque*, par Rubens Duval, in-12 de xvi-426 pp., Paris, Lecoffre.

sont pas en des mains catholiques, ne serait-il pas souhaitable que l'on puisse mener à bonne fin l'œuvre commencée d'une patrologie syriaque et même l'étendre encore davantage?

Jésus-Christ dans l'Évangile (1), par le R. P. Pègues, O. P., est la réalisation d'une dée excellente, faire connaître Jésus-Christ par l'Évangile lui-même. Les meilleures *Vies* ont cet inconvénient que le texte inspiré y est écourté et que les paroles de Jésus y sont mises hors de leur cadre primitif. D'autre part un texte annoté a peu d'attraits pour beaucoup de personnes. Lire l'Évangile avec quelques explications suivies et de pieuses remarques est une des pratiques les plus recommandables aux fidèles; le plan est bon et il est bien exécuté, mais pourquoi citer du grec dans un ouvrage de ce genre?

L'ouvrage de M. l'abbé Marin a trouvé bon accueil auprès des byzantinologues. Sa grande valeur consiste évidemment dans la synthèse, assez largement tracée quoique appuyée d'une parfaite érudition, des documents relatifs à l'histoire monastique du IVe au IXe siècle. On aime à voir l'aisance avec laquelle l'auteur traite la masse énorme des matériaux qu'il a mis en œuvre, et comment de tout cela se dégage clairement l'importance que la vie religieuse sut prendre et conserver à Constantinople. Il nous apparaît que, malgré bien des défaillances, les moines furent en somme les meilleurs et les plus intrépides défenseurs de l'orthodoxie pendant ces siècles de dévergondage théologique. S'ils y eurent du mérite, on s'en rend compte en relevant les inextricables subtilités où se perdait la pensée byzantine. Je n'en veux pour exemple que le fait de ce moine palestinien de Bethléem qui, ne sachant plus à quoi se résoudre, jeta les sorts pour savoir s'il devait se ranger au parti des évêques ou à celui des monophysites. Cette indomptable fidélité à la vraie foi, les moines de Constinople la durent sans doute à la constance de leur vertu et à leurs fortes études théologiques. C'est encore par leur science et leur sainteté qu'ils se firent plus d'une fois les maîtres du peuple et les adversaires des patriarches et des empereurs. On ne se serait peut-être pas attendu à voir le monachisme grec prendre, dans son ensemble, ce caractère de grandeur et d'indépendance. Nous ne croyons pas cependant que M. l'abbé Marin ait exagéré le panégyrique, ni même qu'il ait fait un panégyrique. Toute la sève chrétienne du byzantinisme ne tourna pas à vanité et à dialectique : l'héroïsme des moines ne fut même pas, on le constate, le fait de quelques individualités, il fut le caractère de l'institution même et cela malgré des défections dont le grand nombre s'explique très facilement.

Malgré la grande somme de travail que suppose l'œuvre de M. Marin, malgré les grands services qu'il ne laissera pas de rendre, et à cause des éloges que nous avons été heureux de lui donner, nous croyons devoir nous permettre quelques critiques Sans être fâcheux, nous croyons, à l'encontre de M. Tougard (*Bulletin critique*, 25 mai 1898), qu'il y a autre chose à reprendre dans *les Moines de Constantinople* qu'une note sans réponse, ce qui est plutôt affaire aux typographes. La critique des documents ne nous paraît pas, en effet, avoir été toujours ni très éclairée, ni très minutieuse. Nous en donnerons un seul témoignage, c'est celui de l'origine du monachisme de Constantinople reculée par M. Marin jusqu'au delà de Constantin. Outre les difficultés générales qu'il y aurait à faire fleurir la vie monastique à Constantinople au commencement du IVe siècle, et même au milieu du IIIe, il s'en trouve de plus particulières qui ne sont pas moins décisives. Nous ne reprendrons pas le détail de

(1) 2 vol. in-12. Lethielleux. 1899.

cette question qui nous semble avoir été traitée avec une pleine compétence par le P. Pargoire (*Revue des questions historiques*, 1er janvier 99); qu'il nous suffise de constater et de dire que les imperfections de certaines parties de l'ouvrage, de celle-ci en particulier, sont plutôt dues à l'ampleur trop considérable du plan qu'imputables au travail parfaitement consciencieux de l'auteur (1).

La thèse de M. Hommel de l'influence babylonienne sur la plus ancienne civilisation égyptienne gagne du terrain avec certaines découvertes archéologiques faites en Égypte. Dans la séance du 20 janvier de l'Académie des Inscriptions, M. Heuzey a présenté des palettes de scribe remontant aux toutes premières dynasties et dont l'apparence est asiatique. M. Heuzey signale surtout l'image d'un *lion à cou de serpent* qui se retrouve en Chaldée avec l'aigle à tête de lion, symbole tout chaldéen qui devient une véritable marque d'origine et de fabrique. M. Heuzey conclut : « Une pareille identité entre deux motifs à la fois aussi précis et aussi complexes ne saurait être l'effet du hasard. Elle ne peut s'expliquer que par des relations très étroites entre la primitive Chaldée et la première civilisation égyptienne. L'explication ne fait même que gagner en force et en évidence si l'on admet qu'une race originaire de l'Asie est venue fonder sur les bords du Nil les plus anciennes dynasties et apporter aux populations noires de l'Afrique les éléments d'un art qui avait déjà pris forme. C'est là un fait simple et rationnel en lui-même, conforme non seulement aux traditions de l'humanité, mais encore aux lois de l'histoire et à ce que nous savons des grands courants suivis par les races humaines » (2). (*Comptes rendus*, p. 67.)

Notre collaborateur, le R. P. Ancler, professeur à Jersey, a eu l'heureuse idée de publier le panorama des quatre grandes villes du monde ancien, Athènes, Carthage, Rome et Jérusalem (3). Ces panoramas sont trop souvent livrés à la brosse d'artistes plus soucieux de pittoresque que d'exactitude. Le P. Ancler a dressé celui de Jérusalem « d'après le texte de Josèphe comparé avec les indications de la Bible et du Talmud, les découvertes du *Palestine Exploration Fund*, et les travaux de MM. de Vogüé, Warren, Wilson, Conder, Spiess, Clermont-Ganneau, Guthe, C. Schick, F. Bliss, des PP. O. Wolf, Séjourné, Lagrange, Germer-Durand, etc. ». Une brochure de 46 p. donne la raison des solutions graphiques avec un plan par terre de Jérusalem. La date choisie étant l'an 29 ap. J.-C., l'auteur n'avait pas à se prononcer sur l'emplacement de Sion; il penche cependant très nettement pour le Sion oriental. Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà (1898, p. 193) sa reconstruction du Temple. Son impartialité paraît dans le peu de cas qu'il fait des restitutions fantaisistes du P. Pailloux.

Travaux allemands. — Il a paru une quatrième édition de l'Introduction du Dr Franz Kaulen. L'ouvrage forme maintenant trois volumes paginés séparément, introduction générale, introduction spéciale à l'Ancien puis au Nouveau Testament. Les deux dernières parties sont de 1899. Assurément c'est là un excellent ouvrage, rempli d'observations judicieuses et de détails érudits. Mais puisque la faveur du public reconnaît ces mérites, pourquoi l'auteur n'a-t-il pas travaillé plus sérieusement à

(1) *Les Moines de Constantinople*, depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898), par l'abbé Marin, docteur ès lettres, professeur à la Malgrange. Paris, Victor Lecoffre, 1897.

(2) Voir en sens différent M. Ed. Naville qui suppose pour « les civilisations de la Mésopotamie et celles de la vallée du Nil... un point de départ commun, à partir duquel les deux peuples ont divergé » (*Recueil*... de M. Maspero, XXI, 1899, p. 105).

(3) Paris, Delagrave. Le panorama a 2 m. sur 0,75.

améliorer son travail et surtout à compléter les renseignements bibliographiques? J'ai sous les yeux la deuxième édition, de 1884. Croira-t-on que sur la question du Pentateuque on voit à peine quatre à cinq noms nouveaux et qu'une phrase littéralement reproduite donne à croire que feu Kuenen vit encore (§ 199)? Et parmi ceux qui ont défendu les récits bibliques au moyen des antiquités égyptiennes, Vigouroux, Hommel, Sayce étant omis, le seul nom nouveau qui paraisse est celui de M. de Moor! D'après K. les ouvrages qui ne sont pas allemands, ou bien dépendent des Allemands ou ne peuvent leur être comparés, sauf celui de Cornely, qui est allemand. Dès lors on ne s'étonnera pas que l'auteur ait dédaigné de changer sa malencontreuse confusion du babylonien avec l'araméen; les Juifs apprennent la langue de leurs vainqueurs, qualifiée de babylonienne, et cela se trouve être l'araméen (I, p. 55). Les peuples primitifs de Palestine, Avim, Zouzim, Rephaïm, étaient des Sémites, l'auteur le sait (I, p. 53), et cependant où l'a-t-il appris? A propos de Tobie (II, p. 81), on n'est guère embarrassé d'Achiacharos « où il n'est pas trop difficile de trouver Cyaxare »! Après cela il faut conclure que le siège de M. le Dr Kaulen est fait.

Il faut féliciter la rédaction des *Biblische Studien* (1) d'avoir fait une place dans ses cahiers d'allure scientifique à une tentative du Dr Keppler de renouveler la prédication allemande par l'homélie. Que Mgr Keppler qui vient d'être nommé évêque de Rottenburg, siège déjà illustre dans les lettres chrétiennes, veuille bien aussi recevoir nos félicitations! Ce premier essai porte sur les épîtres et les évangile de l'Avent. L'auteur est convaincu que l'avenir de la prédication dépend en grande partie de son union intime et féconde avec l'Écriture Sainte. On ne le démentira pas après l'avoir lu.

— M. le Dr Faulhaber (2) a eu l'heureuse idée de profiter de son séjour au collège romain de l'*Anima* pour étudier quelques manuscrits de chaînes. Il présente un premier résultat sur les chaînes des prophètes. Et c'est un travail très utile et fait suivant la bonne méthode. De sorte que les *Biblische Studien* continuent à bien mériter dans le domaine de l'érudition pure : mais quand les verrons-nous aborder quelqu'une des questions vitales qui demandent une solution à la fois catholique et critique?

Il convient de mentionner ici les *Institutiones propædeuticæ* (3) du R. P. Christ. Pesch S. J., à cause de l'importance capitale qu'il donne à l'Écriture Sainte dans le premier traité qu'on a coutume de nommer *de Vera Religione* et qu'il intitule : *de Christo legato divino*. La possibilité et la convenance de la révélation et des miracles n'y paraissent plus en tête, mais au cours du traité qui s'ouvre par une discussion sur les évangiles. Cette méthode paraît appropriée aux besoins du temps. Espérons que le R. P. Méchineau ne sera pas trop scandalisé de ne voir paraître nulle part le Pentateuque; il est vrai que l'auteur traite de l'apologétique chrétienne, non de la juive. A vrai dire, cette position choisie, il conviendrait que la discussion sur les évangiles fût complète et approfondie. Nous avons été plus que surpris de lire à propos des logia de saint Matthieu (p. 68) : « Quid sint τὰ λόγια, patet ex immediate præcedentibus, ubi Marcus dicitur scripsisse τὰ λόγια κυριακά seu τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. » Si le R. P. a cela dans son Papias, il fera bien de le publier afin d'arrêter les flots d'encre qui n'auraient pas coulé sur les Logia s'il

(1) Die Adventsperikopen exegetisch homiletisch erklärt, *Biblische Studien*, IV, 1.
(2) Die Propheten-Catenen nach Römischen Handschriften, *Bibl. Stud.*, IV, 2-3.
(3) Prælectiones dogmaticæ, tomus I, Fribourg, Herder, 1898.

était dit quelque part que Marc en a composé. Malheureusement le *seu*, origine du *patet*, appartient en propre à l'auteur. Ses prophéties messianiques sont assez sobrement et nettement expliquées, par exemple Gen., III, 15.

Dans la revue des Pères Jésuites d'Innsbruck (1) (2e cahier de 1899), le R. P. Fonck donne une revue des derniers résultats acquis au sujet de la tradition historique de l'Ancien Testament. L'article est très au courant et très suggestif. Il paraît en effet certain que sur plusieurs points la tradition historique des Hébreux a été confirmée contre d'audacieuses négations par les découvertes archéologiques. Nous nous réjouissons de ces résultats que nous enregistrons de notre côté à l'occasion, et nous disons avec l'auteur : Rien de plus grand que la vérité et elle prévaudra. Cependant elle ne prévaudra qu'à la condition de n'être pas enveloppée d'apparences séduisantes mais décevantes. Il y a quelques années, aussitôt qu'on découvrait en assyrien un mot ou un objet de la Bible, on s'écriait : Voilà qui confirme la Bible ! Le R. P. Fonck tient beaucoup à ce que les Khabiri soient des Hébreux, et cela pour confirmer la tradition hébraïque (p. 276). Hommel semble avoir reculé devant l'identification précisément parce que ce serait un coup trop sensible porté à la même tradition. Surtout il y a dans la manière dont la question est posée une équivoque continuelle. Le lecteur peu au courant croira que la réaction atteint la critique littéraire aussi bien que la critique historique, et cependant je ne sache pas qu'aucun de ceux que le R. P. cite pour montrer les progrès de cette réaction admette l'unité littéraire du Pentateuque. Serait-ce donc que le meilleur moyen de confirmer la tradition historique serait précisément de supposer au moins un certain nombre de documents distincts dans le Pentateuque? On serait heureux de connaître là-dessus la pensée de l'auteur. La critique indépendante cesse de tirer de loin des pétards inoffensifs, elle nous fait grâce des mythes solaires appliqués aux patriarches, à la bonne heure, mais une négation plus modérée n'a-t-elle pas ses dangers? N'avons-nous d'autres sauveurs que des protestants moins hypercritiques que les autres? Il est vrai que M. van Hoonacker est cité : sa méthode est-elle donc la bonne? Voilà des questions importantes pour la marche progressive de la vérité.

Si nous passons à l'Allemagne protestante, nous trouvons les divers groupes également actifs. Le *Kurzer Hand-Commentar* pour l'Ancien Testament, publié sous la direction du professeur Marti, a donné en 1898 les cinq *Megilloth*. M. Budde a commenté le Cantique et les Lamentations, M. Bertholet le livre de Ruth, M. Wildboer l'Ecclésiaste et Esther. Le livre des Rois vient d'être donné par M. Benzinger, aujourd'hui *privatdocent* à Berlin, avec un plan de l'ancienne Jérusalem qui est celui de Bædeker et des figures, quelques-unes un peu différentes de celles qui se trouvent dans l'Archéologie de l'auteur. M. Winckler a ajouté une table des principaux événements de l'histoire d'Orient qui coïncident avec l'époque des Rois. Les lecteurs de la *Revue* connaissent suffisamment l'esprit de cette collection.

Le conservatisme luthérien semble se grouper autour de la *Neue Kirchliche Zeitschrift* qui commence sa dixième année. Nous croyons rendre service à de nombreux lecteurs français en faisant connaître les noms de ses principaux rédacteurs. C'est un simple prospectus, mais très caractéristique comme groupement. Cette revue est donc éditée par M. Gustave Holzhauser à Munich avec l'aide de MM. von Buchrucker à Munich, Th. Zahn d'Erlangen, Fr. Blass de Halle, Caspari d'Erlangen, P. Ewald

(1) *Zeitschrift für Katholische Theologie.*

d'Erlangen, A. Freybe de Parchim, Haussleiter de Greifswald, Fr. Hommel de Munich, Klostermann de Kiel, Knoke de Göttingen, König de Rostock, W. Lotz d'Erlangen, Al. von Oettingen de Dorpat, Rabus d'Erlangen, W. Schmidt de Breslau, Schnedermann de Leizpig, Seeberg de Berlin, Schling d'Erlangen, Volck de Greifswald, W. Walther de Rostock. On voit que l'université d'Erlangen est le centre du mouvement, Leipsig et Berlin étant fort peu représentés.

Beaucoup plus compréhensive est la liste des collaborateurs à la grande œuvre de la Patrologie grecque de Berlin. Ici il peut facilement n'être question que d'érudition pure, aussi voit-on figurer des catholiques parmi les collaborateurs annoncés de M. Harnack. Nous ne croyons pas faire une indiscrétion en faisant connaître ces noms aux lecteurs de la Revue : Achelis (Göttingen), Berendts (Dorpat), Bonwetsch (Göttingen), von Dobschütz (Iéna), Ehrhard (Vienne), Flemming (Bonn), von Funk (Tübingen), von Gebhardt (Leipzig), Geffeken (Hambourg), Gelzer (Iéna), Heickel (Helsingfors), Hilgenfeld (Iéna), Holl (Berlin), Erich Klostermann (Kiel), Koetschau (Iéna), Marquart (Tübingen), Angelo Mercati (Reggio-Emilia), Arnold Meyer (Bonn), Nestle (Maulbronn, Wurtemberg), Preuschen (Darmstadt), Radermacher (Bonn), van de Lande-Bakhuyzen (Utrecht), Carl Schmidt (Berlin), Schwartz (Strasbourg), Stählin (Nuremberg), Violet (Berlin).

M. Le Dr J. Müller se plaint que l'école de Baur, absorbée par l'étude exclusive de certaines questions et trop imbue d'intellectualisme, a négligé le problème du christianisme personnel des communautés pauliniennes (1). Il a été naturellement incliné à l'étudier parce que, chargé d'annoncer le christianisme aux Juifs, il a voulu se rendre compte de ce qu'était l'Évangile primitif et de l'impression qu'il produisait dans les âmes. D'où, après avoir déterminé son objet, trois chapitres sur l'Évangile, l'action de l'Évangile, l'éclosion de la vie nouvelle. Le point d'appui est dans les épîtres de saint Paul les plus universellement admises comme authentiques, Romains, Corinthiens, Galates, Philippiens, Ire aux Thessaloniciens. — L'Évangile est, d'après saint Paul, une manifestation divine, une action de Dieu dans le monde, son intervention en Jésus. Mais quoique l'auteur proteste qu'il n'est ni une doctrine, ni une morale, il faut bien cependant en venir à son contenu. La divinité de Jésus n'y figure pas, on n'en parle pas, non plus que de sa préexistence. Quant à l'acceptation de l'Évangile, l'auteur dirait volontiers avec Jules Lemaître que la foi est « une aspiration passionnée » (*Contemporains*). « Bannissons seulement le concept d'une adhésion intellectuelle! Nous ne nous représenterons jamais tout le processus comme assez impulsif » (p. 188) ; c'est quelque chose comme le coup de foudre de la conversion méthodiste. Voilà qui n'est certes pas rationaliste! Aussi l'auteur ne recule pas devant la constatation d'une action surnaturelle de Dieu. Ce n'est pas de la critique, ce n'est pas de la science que de nier cette intervention. Les origines du christianisme ne peuvent pas s'expliquer sans cela et la science qui le constate doit le dire. — Combien d'adhérents ces idées ont-elles en Allemagne? les Juifs ont-ils répondu à l'appel de l'auteur? C'est ce que nous ne saurions dire. Il est intéressant de noter cette application du kantisme à l'exégèse de saint Paul, il est juste de dire que l'essai est sincère et l'étude attentive; mais en dépit des aspirations de l'auteur à une recherche purement scientifique, on reconnaît partout une inspiration philosophique spéciale, et est-il permis de se demander ce que pensaient les premiers chrétiens en passant à côté de la divinité de J.-C.?

(1) Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht von Dr *Joannes Müller*, Erster Teil, Leipzig, Hinrichs'sche Buch, 1898, in-8°, 306 pp., 6 marks.

Travaux anglais. — Le problème synoptique est toujours à l'ordre du jour en Angleterre et, selon l'esprit pratique et patient des savants de la nation, on en poursuit la solution moins par des théories toutes faites que par des statistiques ingénieusement groupées. C'est du moins le caractère de l'ouvrage du Rev. Hawkins, et qu'il intitule expressément une simple contribution à cette étude (1). L'auteur passe successivement en revue les mots et les phrases caractéristiques de chaque synoptique avec les phénomènes qui pourraient fournir une lumière quelconque à la question. D'une part l'identité du langage conduit à la théorie documentaire, d'autre part les mots employés diversement et les transpositions semblent mieux cadrer avec la tradition orale. Le caractère primitif de saint Marc est bien mis en lumière contre les partisans d'un Marc primitif; nombreux sont les passages qu'on ne se serait pas soucié d'ajouter et nombreux aussi ceux qui portent l'empreinte d'une vue immédiate. En revanche l'auteur essaye de dégager dans saint Matthieu des traces de compilation et des abréviations qui indiqueraient un arrangement postérieur. Les rapports entre S. Luc et S. Matthieu demeurent dans la pénombre qui les enveloppait jusqu'à présent. Quoique l'auteur se défende de présenter autre chose que des éléments de solution, il esquisse cependant quelques conclusions, non pas nouvelles, comme il en convient, mais plus solidement assises. Il constate d'abord que les évangélistes ne sont pas des compilateurs mais qu'ils composent librement, et cela est bien. Cette manière s'explique d'autant mieux que dans l'usage les documents et la tradition orale semblent combinés. Luc et Matthieu auraient usé de Marc et des Logia de l'apôtre S. Matthieu, mais ce dernier point demeure obscur. Si Marc porte peu de traces d'une adaptation à l'usage catéchétique, Matthieu est le plus accentué sous ce rapport, Luc tenant une place intermédiaire. L'évangile de S. Luc est dans un rapport étroit pour le style avec les Actes, surtout pour les morceaux où l'auteur dit *Nous*. Mais il faut bien dire avec l'auteur que le mérite de l'ouvrage est moins dans ces conclusions que dans la somme des ingénieuses observations sur lesquelles elles sont étayées.

En Angleterre, où l'on s'occupe plus généralement qu'en Allemagne d'archéologie et de géographie biblique, on a posé de nouveau la question du Pharaon de l'Exode. M. Lieblein dans les *Proceedings* (XXI, p. 53 ss.) a soutenu que Thoutmès III était le Pharaon qui a fait bâtir par les Hébreux les deux villes de Pithom et de Ramsès. M. Hommel, très lu en anglais, voit le Pharaon de l'Exode dans Aménophis II (*Expos. Times*, X, p. 210 ss.), et s'efforce de ruiner l'argument tiré du nom de la ville de Ramsès (Ex., 1,11) en considérant ce mot comme une glose et un mot mal transcrit, puisque משה rend par ש le même son égyptien. C'est tout justement s'appuyer sur l'inconnu pour renverser le connu, la transcription de Ramsès étant plus sûre que l'étymologie du nom de Moïse. M. Sayce (*Expos. Times*, X, p. 303) conclut que la chronologie est trop douteuse pour qu'on lui sacrifie des données certaines. — Il paraît que nous nous étions trop pressés de produire Kodorlaghomor (*R. B.* 1896, p. 600). M. King, en publiant les lettres de Khammurabi (2), a lu *I-nu-ukh-sa-mar*, qui serait le nom d'un lieutenant de Khammurabi. MM. Sayce et Hommel ont donné leur assentiment à cette lecture, mais ils maintiennent le roi d'Elam dans les textes de M. Pinches et son identification avec Amraphel. Il demeure aussi que le P. Scheil a été le premier à découvrir l'existence des lettres du contemporain d'Abraham.

Dans l'*Expository Times* d'avril, M. Mastermann a écrit un article sur la date du

(1) *Horæ synopticæ*, in-8° de XVI-184 pp., Oxford, Clarendon Press, 1899.
(2) Vol. I, London, Luzac.

crucifiement de Notre-Seigneur; il opte pour le 15 Nisan; dans le n° de mai, M. Boys-Smith revient sur cet article et ajoute quelques remarques tendant à la même conclusion. — M. Box a donné en juin une note sur Gen., IV, 7 et III, 16. Il pense que IV, 7b : ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו n'est qu'un doublet de III, 16b : ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. Il explique la reproduction par une erreur de copiste venant de la disposition des colonnes dans le manuscrit modèle, et il attribue les variantes présentées par ce doublet à un essai d'adaptation des mots à leur nouveau contexte. — M. Cheyne a proposé, dans les trois numéros d'avril, de mai et de juin, des corrections de divers textes détachés de l'A. T. Parmi ces communications, la plus considérable est celle qui concerne les oracles de Balaam (n° de juin). — En parlant de l'*Expository Times*, nous devons adresser nos remerciements les plus sincères à l'un de ses collaborateurs, M. Selbie, pour l'éloge très aimable qu'il a bien voulu faire de la *Revue biblique* (n° de juin, p. 398). D'ailleurs, plusieurs fois déjà, l'*Expository Times* a donné à notre revue des marques d'estime et de sympathie qui nous ont été fort agréables.

Dans l'*Expositor*, nous signalerons spécialement deux articles de critique textuelle écrits par M. Cheyne sur le Psaume XXXIX (avril et mai), plus un article du même auteur, en juin, sur le sacerdoce attribué par le texte massorétique à des fils de David (II Sam., VIII, 18), à Ira le Jaïrite (II Sam., XX, 26), et à Zabud, fils de Nathan (I R., IV, 5). Le titre de *kôhên* donné à ces personnages étrangers à la tribu de Lévi a beaucoup intrigué les exégètes. M. Cheyne fait disparaître l'anomalie en supposant que *kôhên* est, dans ces trois passages, une altération de *sôkên*, titre ayant la signification de chef ou d'officier (cf. Is., XXII, 15; et l'assyrien *šaknu*). Hitzig avait émis déjà cette hypothèse, mais en passant, et seulement pour II Sam., VIII, 18. (Voir Hitzig, Psalmen II, 318 [1865]). Dans le même article, M. Cheyne propose une correction intéressante pour I Paral., XVIII, 17, passage parallèle à II Sam., VIII, 18. Les mots הראשנים ליד המלך, qui s'y trouvent appliqués aux fils de David, seraient une corruption de היו סכנים לדויד. Cette supposition n'a pas la même simplicité que la précédente; elle n'est que problématique; M. Cheyne le reconnaît lui-même.

A propos de l'*Expositor*, nous appellerons dès maintenant l'attention sur quelques travaux qui s'y poursuivent depuis un certain temps, mais dont nous ne pourrons donner un aperçu que quand ils seront terminés. Ce sont les études de M. Watson sur la Grâce, celles de M. Robertson sur l'épître aux Romains et celles de M. Monro Gibson sur l'Apocalypse.

Travaux américains. — Dans *The American Journal of Theology*, trois des articles parus cette année peuvent intéresser particulièrement les biblistes. Le premier, qui figure au numéro de janvier, est intitulé : *Fulfilment of prediction in Isaiah, chaps. 40-48, by Prof. Owen Gates;* c'est principalement une soutenance des idées critiques sur la composition de ces chapitres. Le deuxième article, dû à la plume de M. Theodore Soares, a pour titre : *The import of the Chronicles as a piece of religio-historical literature.* Il est dans le numéro d'avril. C'est un exposé judicieux, méthodique et assez complet des conclusions de l'école critique modérée sur la portée historique et religieuse des Paralipomènes. Le troisième article (également au numéro d'avril) est l'œuvre de M. Gerhart : *Relative authority of the Gospels.* Il est question de l'autorité relative des évangiles, non point les uns par rapport aux autres, mais en comparaison des autres écrits du N. T. L'auteur s'attache à montrer que soit pour la connaissance de la personne de N.-S., soit pour l'étude de sa doctrine, il faut s'appuyer également sur tous les livres canoniques du N. T., sans faire de distinction entre

l'autorité des uns et celle des autres. Ce dernier article n'a pas toute la force de raisonnement qu'on pourrait désirer.

Une revue qui mériterait d'être mieux connue qu'elle ne l'est, c'est le *Journal of Biblical Literature*, publié à Boston par la Society of Biblical Literature and Exegesis. Il est regrettable qu'elle ne paraisse que deux fois l'an, par fascicules peu considérables, que sa périodicité ne soit pas assez fixe, et que son prix soit relativement trop élevé. Mais les articles qu'on y rencontre sont dignes d'une sérieuse attention. Citons entre autres les travaux suivants, parus en 1898 : 1° de M. Torrey, une étude sur la prophétie de Malachie; 2° du même auteur, quelques pages sur l'établissement des Iduméens au sud de Juda; 3° de M. Barton, des recherches intéressantes sur la composition du livre de Daniel, dans lequel il voit un assemblage de plusieurs écrits indépendants.

Palestine. — PEF. *Quart. Stat.* 1899, avril. Il paraît que dans la visite de l'empereur et de l'impératrice d'Allemagne à l'emplacement du temple, la *porte double* dans le mur méridional du harâm fut désignée à Leurs Impériales Majestés comme la porte *Huldah* par où Notre-Seigneur aurait fait son entrée solennelle en Jérusalem avant la Passion. Jamais tant d'honneur n'avait été fait à une *découverte* de Sepp vieille déjà d'un quart de siècle; à l'encontre de cette hypothèse sans fondement, M. Schick, reprenant la question, a rappelé (p. 112-5) en quelques notes précises la tradition qui depuis le VIe siècle a localisé ce souvenir évangélique à la porte orientale dite « porte Dorée ». Il en a montré le bien fondé, mais en y mêlant des détails étrangers à la thèse et affirmés sans preuves, par exemple que la porte Dorée dont la construction daterait « le plus probablement du VIIe siècle après le Christ » (?) — est *Miphkad* de Néh. (III, 31) et *Chouchan* du Talmud; que la porte *Ṣour* (II Rois, XI, 6) était dans le mur de la ville en face de la porte Dorée à l'orient, etc. Le même auteur a groupé (p. 116-8) en une liste numérotée, close au chiffre fatidique **13**, les transformations officiellement infligées à la Palestine pour la disposer à la venue des souverains allemands, à l'automne dernier. Cette sage précaution aura l'heureux résultat de fixer quelques souvenirs curieux. A noter sous le n° 8 : en ce temps-là « des lampes brûlèrent toute la nuit » sur certains points de Jérusalem..., et n° 12 : les chiens qui la nuit parcouraient bruyamment les rues de la ville furent arrêtés et mis en fourrière. Il n'y a plus qu'à voir la représentation fidèle de ces faits illustrer certains commentaires de l'Écriture. — M. Hanauer (p. 127) place la Jéricho d'Hérode aux ruines de *Sumra* au N. de l'ou. *Nuc'imeh* et à la page suivante propose au même point Phasaëlis; il semble, il est vrai, penser inexactement qu'Hérode avait donné ce dernier nom à Jéricho reconstruite. — L'argumentation de M. A. Gregg plane trop au-dessus de toute réalité pour que ses conclusions chorographiques et archéologiques appartiennent au vulgaire domaine scientifique. Pour lui, Gibeon et Nob sont une même localité; Bézek n'a jamais été qu'un royal sobriquet, non une ville; Beerchéba' où jugeait Samuel est le même que Beeroth (identification périodique dans le *Quart. St.!*), et l'aqueduc supérieur d'Urtâs à Jérusalem est l'œuvre d'Hérode : « le fait qu'Hérode ait transporté l'eau par aqueduc est *certain*, puisque celui qui va au Mont des Francs *doit avoir et*' sien (*must have been his*) », p. 129; ce n'est pas M. Gregg qui a souligné l'affirmation ni sa preuve. — Miss Hussey cherche querelle à M. Tenz pour avoir passé condamnation sur le calvaire *pittoresque* de Gordon dans un *Quart.* précédent (cf. *R. B.*, VIII, 334). Le mur trouvé près du Saint Sépulcre lui paraît romain, et puisque des maisons « ont probablement existé même aux temps romains à l'intérieur de la ville... nous pouvons conclure qu'elles avaient des murs ».

p. 131; en ce sens la conclusion de cette dame sera difficilement contestée. — Beaucoup meilleure que toute cette topographie est l'étude que M. P. Baldensperger consacre à *la femme en Orient*, son mode de vie, sa condition sociale, ses idées et pratiques religieuses, ses passe-temps, etc. (p. 132-160). C'est le fruit d'une longue et intelligente observation sur une classe presque inaccessible du monde oriental.

Dans le n° 1 des *Mittheilungen und Nachrichten* DPV. daté de février 1899, M. le Dr Schumacher signale au pont el-Medjâmi'a sur le Jourdain un débris de milliaire avec une inscription dont il dit seulement qu'elle est endommagée; cf. *R. B.*, janv., p. 31, où le R. P. Germer-Durand avait déjà parlé d'un milliaire analogue. On donne également sans explication un certain nombre de fragments d'inscriptions grecques de Djérach, livrés tels quels d'après des copies en apparence peu sûres. A l'exception de trois mots isolés et de lecture quelque peu douteuse (par exemple ΕΠΙΕΙΝΙΜΙ ?). Ces inscriptions ont été relevées et expliquées par le P. Séjourné et le P. Germer-Durand; cf. *R. B.*, III, 1894, p. 621; IV, 1895, p. 383, et VIII, 1899 (janvier), p. 14 ss. La Rédaction des *Mittheilungen* aurait donc pu joindre quelques notes à sa publication, d'autant plus avantageusement que les copies qu'elle produit ne sont pas à l'abri de soupçon. La vue photographique (p. 3) de la porte triomphale à Djérach est encore un sujet peu nouveau et figure, par exemple, dans la nouvelle édition si élégamment illustrée de « Au delà du Jourdain », de M. le prof. Lucien Gautier (Genève, 1896, p. 61).

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE

AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1899-1900 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Sacramentis.* Feria IIIª, Vª et Sabbato, hora 8ª a. m.

R. P. Antoninus JAUSSEN.

Theologia moralis. — *De justitia et de religione.* Feria IIª, IVª, VIª, hora 8ª a. m.

A. R. P. Mag. Alph. AZZOPARDI.

Philosophia. — *Metaphysica.* Feria IIª, IIIª, IVª, VIª et Sabbato, hora 8ª a. m.

R. P. Vinc. DELAU.

Jus canonicum. — Feria IIª et Sabbato, hora 3 1/4 p. m.

R. P. *N.*

Histoire des Juifs au temps de N.-S. — Mercredi à 3 1/4 s.

R. P. M. J. LAGRANGE.

Explication du livre des Juges. — Mardi et samedi à 10 h. m.

R. P. M. J. LAGRANGE.

Géographie de la Terre Sainte et topographie de Jérusalem. — Lundi et mercredi à 10 h. m.

R. P. Hugues VINCENT.

Archéologie biblique. — *Les monuments.* Vendredi à 10 h. m.

R. P. Hugues VINCENT.

Langue hébraïque. — Grammaire, lundi et samedi à 3 1/4.

R. P. H. VINCENT.

Langue grecque. — Lundi et samedi à 3 1/4 s.

R. P. *N.*

Langue araméenne. — Mardi et samedi à 9 h. m.

R. P. Ant. JAUSSEN.

Langue arabe. — *Syntaxe.* Mercredi et vendredi à 3 1/4 s.

R. P. Ant. Jaussen.

Langue assyrienne. — Lundi à 11 h. m.

R. P. M. J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.
Excursion de la journée entière, une fois par mois.

Voyages :

Ier, du 9 au 16 octobre. — Le pays de Samson, Beit-Djemal, Tell Zakariya, Beit-Djibrin, Tell el-Hésy, Gaza, Ascalon, Azot, Jebna, Gézer, Amwâs, Jérusalem.

IIe, du 12 au 17 février. — Djifneh, le tombeau de Josué, Aboud, Rentis, Lydda, Modin, Bethoron, Emmaüs-Qoubeibe, Jérusalem.

IIIe, du 17 avril au 10 mai. — Fontaine d'Élisée, Kh. Fasail, Teiasir, Beisan, Gadara, el-Hammi, Qalaât el-Hosn (Gamala), le Djolan, Qonnêtra, Banias, Tell el-Qadi, Hasbeya, l'Hermon, Abila, Giscala, Safed, Tell Hum, Tibériade, Cana, Nazareth, Thabor, Dothaïn, Samarie, Naplouse, Beitin, Jérusalem.

ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE

I

UN SCRUPULE MASSORÉTIQUE ET LA DOCTRINE DE L'ECCLÉSIASTE SUR LA VIE FUTURE.

L'orientation de l'exégèse dans le livre de l'Ecclésiaste dépend beaucoup du sens que l'on donne au ℣ 21 du chapitre III. D'accord ici avec toutes les versions anciennes, la plupart des hébraïsants traduisent ainsi le texte : « Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut, et si l'esprit de la bête descend en bas vers la terre? » Un certain nombre de commentateurs préfèrent rendre ce verset de la façon suivante : « Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre? » (Abbé Motais, etc.)

Cette dernière interprétation repose sur un fragile point-voyelle, né, selon toute vraisemblance, d'un scrupule des Massorètes. Ils auront trouvé trop hardi, incompatible avec le caractère de livre inspiré, le doute exprimé ici; et pour le faire disparaître doucement, décemment, sans toucher aux consonnes du texte, il leur suffisait de transformer en article par la ponctuation le ה interrogatif. A leurs yeux le passage prenait de la sorte un air orthodoxe, dont plusieurs exégètes de nos jours se tiennent encore pour satisfaits. La cure est pourtant loin d'être radicale. Afin de s'en convaincre on n'a qu'à regarder de près le texte et le contexte. Pourquoi ce pronom היא répété soigneusement dans chaque membre de phrase? Uniquement pour former une proposition nouvelle (proposition nominale, Ges.-Kautzsch, § 141) et pour bien faire entendre que les participes העלה et הירדת ne sont pas une apposition au substantif רוח, et, par suite, ont pour première consonne un ה interrogatif. Ainsi ont compris toutes les versions anciennes : le doute y est formellement exprimé par la conjonction *si*. LXX : Καὶ τίς οἶδεν πνεῦμα υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου, εἰ ἀναβαίνει αὐτὸ εἰς ἄνω; καὶ πνεῦμα τοῦ κτήνους, εἰ καταβαίνει αὐτὸ κάτω εἰς γῆν; Vulgate : « Quis novit *si* spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et *si* spiritus jumentorum descendat deorsum? » l'autre version de saint Jérôme dans son commentaire : « Et quis scit, spiritus filiorum hominis, *si* ascendat ipse sursum, et spiritus pecoris, *si* descendat ipse deorsum in terram. » (Migne, *P. L.*, XXIII, 1041.) De même, « qui sait *si* » dans la version syriaque et dans le Targoum. Voilà quatre témoignages importants pour le sens du ℣ 21. M. Motais, dans cinquante-huit pages de discussion à propos de ce texte (t. I, p. 192-250), garde là-dessus un religieux silence. La seule

fois qu'il fait appel aux LXX, il s'appuie sur une mauvaise leçon, εἶδεν au lieu de εἶδεν; et il a soin de couper la citation juste avant le mot qui dénote un sens manifestement contraire à sa thèse (t. I, p. 217). Dans cette suprême bataille où se joue, à son sentiment, l'orthodoxie de l'Ecclésiaste, il fait pleuvoir sur ses adversaires modernes une grêle de traits (1), sans prendre garde qu'il atteint du même coup les traducteurs anciens, les LXX, le syriaque, saint Jérôme.

Il faut voir maintenant à laquelle des deux interprétations le contexte est plus favorable. Sans développer des considérations interminables, mettons en regard les deux traductions de toute la fin du chapitre; il sera facile de juger si c'est dans la première ou dans la seconde que le ℣ 21 se trouve mieux en harmonie avec ce qui précède et avec ce qui suit. La traduction proposée dans la seconde colonne est faite sur l'hébreu, en ne tenant point compte aux ℣ 19 et 21 de quelques points massorétiques reconnus fautifs par d'excellents critiques (cf. traduction et notes critiques de M. Rüetschi dans la version de l'A. T. publiée sous la direction de M. Kautzsch).

Traduction de M. Motais.
(*Salomon et l'Ecclésiaste*, t. I, p. 25.)

18. Et je me suis dit en mon cœur : ces choses, Dieu les permet à cause des enfants des hommes; c'est pour les éprouver et leur faire voir qu'ils sont, pour eux-mêmes, aussi impuissants que la bête.

19. Car, exposés aux surprises du sort sont les enfants des hommes, aussi bien que la bête; tous deux ont une même destinée : de même que l'un meurt, l'autre meurt aussi, un même souffle les anime. L'homme n'a pas d'avantage sur la bête, tous deux sont vanité.

20. Tous deux vont au même lieu : tous deux sont sortis de la poussière et retournent à la poussière.

21. Qui voit l'esprit de l'homme, lequel monte vers le ciel, et l'esprit de la bête qui descend vers la terre?

22. J'ai dès lors compris que l'homme n'a rien de mieux à faire que de profiter du succès de ses œuvres; car c'est là sa part. Qui lui révélera, en effet, ce qui doit lui arriver dans la suite?

Traduction littérale sur l'hébreu, conforme aux versions anciennes (LXX, *Vulg.*, *syr.*) *pour les* ℣ 19, 20, 21, 22.

18. Je me suis dit : c'est à cause des enfants des hommes, Dieu les éprouve ainsi pour qu'ils voient qu'ils sont par eux-mêmes comme les bêtes.

19. Car le sort des enfants des hommes et le sort des bêtes est un même sort; les uns meurent comme les autres; ils ont tous un même souffle; et l'homme n'a point d'avantage sur la bête; car tout est vanité.

20. Tout va en un même endroit; tout vient de la poussière et tout retourne à la poussière.

21. Qui sait si l'esprit de l'homme monte en haut et si l'esprit de la bête descend en bas vers la terre?

22. Et j'ai vu qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de se réjouir dans ses actions : car c'est là son partage; car qui pourrait lui faire voir ce qu'il y aura après lui?

(1) Pour ne rien dire de plus, par respect pour la mémoire du digne prêtre et vaillant exégète dont je combats l'opinion.

Ne nous occupons maintenant que de la suite du sens; l'explication doctrinale du passage viendra plus loin. Que le lecteur ne soit pas scandalisé de ce qui va suivre et prenne patience.

En supposant que l'auteur n'ait parlé dans les ℣ 19 et 20 que des apparences extérieures, qu'il ait dit simplement : les hommes meurent comme les bêtes, ils n'ont point d'avantage sur elles *quant à la vie animale;* s'il affirme ensuite que l'âme de l'homme monte là-haut et que l'âme de la bête descend vers la terre, bien qu'on ne les voie pas, comment peut-il ajouter immédiatement sous forme de corollaire : « J'ai vu qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de se réjouir dans ses actions, *car c'est là son partage.* » (℣ 22.) Cette réflexion du ℣ 21 sur la survivance de l'âme n'est donc qu'une parenthèse qui interrompt la suite des idées, puisqu'il n'en est tenu aucun compte dans la conclusion pratique. Il est important de prouver ce dernier point : l'opposition des ℣ 21 et 22 dans la première traduction, leur lien étroit dans la seconde.

Après avoir fait passer ce morceau par une traduction (p. 25), une paraphrase (p. 107), une analyse en tableau synoptique (p. 203), deux résumés (p. 216, 237), et trois commentaires (p. 214-215, 236-237, 249), voici le sens qui s'en dégage pour M. Motais : l'homme, pénétré du sentiment de sa dépendance, conclut à un « abandon souriant à la Providence » (p. 250). Cela ressort du « texte interprété » (p. 249) : « 21. Sans doute, son âme remonte à Dieu, et celle de la bête descend à la terre; mais qui les voit l'une et l'autre? L'humiliante épreuve de sa dépendance n'est donc pas extérieurement moins complète. 22. Son impuissance devant Dieu étant telle, j'ai dès lors compris qu'il n'y a rien de mieux à faire que de profiter du présent en l'acceptant comme Dieu le lui donne, puisqu'il ignore ce que seront les jours qui viennent, et que nul ne peut le lui apprendre. » Pour arriver à cet ascétisme il a fallu interpréter « ses actions » par les actions *présentes,* le moment présent, il a fallu restreindre et voiler « c'est son partage », enfin traduire « après lui » par « les jours qui viennent », c'est-à-dire la suite de sa vie.

Or, je prétends que « ses actions » sont celles de toute sa vie, et non du moment présent, que « son partage » c'est son sort ici-bas, et que « après lui » ne signifie pas dans la suite de sa vie, mais « après sa mort ». Et comme rien ne vaut mieux pour interpréter un auteur que cet auteur même, citons l'Ecclésiaste : « Tout ce que ta main peut faire avec tes forces, fais-le; car il n'y a *ni action,* ni réflexion, ni science, ni sagesse *dans le scheol* où tu te rends. » (IX, 10.) Comparez V, 17 : « Voici que j'ai vu qu'il est bon et beau de manger et de boire, et de se bien

traiter dans toute la peine qu'on prend sous le soleil *tous les jours de la vie que Dieu a donnés à l'homme; car c'est son partage.* » (Cf. IX, 9.) Le partage *de l'homme* (μερὶς αὐτοῦ, « *pars illius* », ܡܬܝܠܗ) ne saurait s'entendre d'une petite portion de sa vie, du moment *présent*. Donc il s'agit de toute sa vie; par conséquent, toute sa vie ici-bas est mise en opposition avec ce qui suivra. « *car* c'est là son partage, *car* qui pourrait lui faire voir ce qu'il y aura *après lui?* » Quand on dit de quelqu'un : Que deviendra sa fortune *après lui?* tout le monde comprend *après sa mort,* et non dans la suite de sa vie. Or, « après lui » rend exactement le mot hébreu אחריו; les versions anciennes n'y ont pas vu autre chose, (μετ' αὐτόν, « post se futura », ܒܬܪܝܗ). Et à propos de VII, 14, où l'on voudrait bien trouver le sens de M. Motais, Franz Delitzsch affirme que nulle part אחריו ne signifie l'avenir par opposition au moment présent, mais toujours ce qui suivra cette vie. Ne voit-on pas dans cette interrogation du ℣ 22 la continuation du sentiment exprimé au verset précédent? Qui sait ce qu'il advient de l'âme après la mort? Le mieux pour l'homme est donc d'agir et de jouir pendant la vie; car qui lui fera voir ce qu'il y a après?

On s'étonne, on se scandalise. Ce maître de la sagesse, cet auteur inspiré n'est alors qu'un matérialiste! Il doute de l'immortalité de l'âme et met au-dessus de tout les jouissances de la vie présente. Au lieu de lui prêter cette doctrine grossière, ne pourrait-on pas croire qu'il ne fait que rapporter le langage des impies? Si l'on imagine entre l'impie et le sage un dialogue qui se poursuivrait dans plusieurs passages du livre de l'Ecclésiaste, c'est une explication ancienne, vieille même, et abandonnée aujourd'hui de tous les commentateurs comme gratuite et arbitraire. Restreinte au contraire à tel passage où elle serait fondée sur une indication du texte, l'hypothèse n'a rien d'arbitraire ni d'invraisemblable. Il n'y aurait pas même un dialogue à supposer ici; il suffit que l'auteur nous fasse part des pensées coupables qui lui ont traversé l'esprit dans un moment de trouble, et qu'il ajoute un mot pour attester que ce ne sont pas là ses véritables sentiments; ou bien, si l'on veut, qu'il se place pour un instant au point de vue des gens qui jugent tout sur les apparences, et avertisse que c'est leur point de vue et pas le sien. Plutôt que de fermer les yeux au sens évident du ℣ 21, M. Kaulen adopte ce système d'interprétation. Il rapproche III, 21 et XII, 14; il cite saint Grégoire (Dial. 4, 4. LXXVII, 325) qui écrivait à ce propos : « Concionator verax et illud ex tentatione carnali intulit et hoc postmodum ex spiritali veritate definivit. » Le texte hébreu III, 18 doit se traduire, juge-t-il, comme a compris la Peschito : « Je pensais *selon une manière de voir humaine.* » Enfin il ajoute : « On peut en dire

autant des passages semblables, IV, 2, 3; IX, 4 (1). » Ainsi M. Kaulen est immédiatement tenté d'appliquer ailleurs cette solution. Ici du moins elle aurait quelque appui dans le texte, s'il fallait suivre la version syriaque : ܥܠ ܕܒܪܝܬܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ, *suivant le langage des hommes*. Mais cette façon de traduire l'hébreu על דברת se heurte à quatre difficultés : 1. La locution על דברת signifie *pour, à cause de,* aux deux autres endroits du livre de l'Ecclésiaste où elle est employée (VII, 14; VIII, 2) et dans Dan., II, 30, comme son équivalent על דבר en hébreu classique. On traduit donc ici généralement : *à cause des enfants des hommes*. 2. Avec la version de M. Kaulen on ne se rend pas bien compte du suffixe du verbe לברם : « Je me disais suivant le langage des hommes : c'est pour *les* éprouver... » qui? Dans l'autre version le sens est clair : « Je me disais : c'est à cause des hommes, c'est pour les éprouver... » 3. Au ℣ 18 comme au ℣ 19, בני האדם représente toute l'humanité (cf. Eccl., I, 13; II, 3, 8; III, 10; VIII, 11; IX, 3, 12); l'auteur inspiré prêterait donc à toute l'humanité le langage qui va suivre et où l'on pense voir une négation de l'immortalité de l'âme? 4. Ce morceau est tout à fait dans le ton de plusieurs autres passages où l'auteur parle sûrement en son propre nom. Cf. III, 12; V, 17; IX, 7.

Entre autres essais, on a prétendu résoudre toutes les difficultés en supposant dans le texte des interpolations, des gloses nombreuses, — système trop commode, dont l'arbitraire a été poussé tout récemment par la critique indépendante, s'exerçant sur ce livre, jusqu'aux dernières limites de la fantaisie. Il en sera question plus loin (2).

*
* *

Est-il donc impossible de mettre d'accord l'orthodoxie de l'Ecclésiaste avec le sens de notre texte? Ce texte sainement compris, légitimement traduit, ouvertement présenté, sans déguisement et sans voile, est-il le langage d'un sceptique, d'un matérialiste? Au premier abord on le croirait. Mais la question change d'aspect, si, au lieu de la voir superficiellement, à travers nos idées modernes, nous l'envisageons à la lumière des anciennes croyances juives. Ainsi fait saint Jérôme dans son commentaire de l'Ecclésiaste. De ses diverses explications du fameux verset 21, je préfère celle qu'il place en premier lieu comme un aperçu général; elle me paraît contenir les meilleurs principes de solution et jeter de vives clartés sur toute l'eschatologie de

(1) *Einleitung in die Heilige Schrift A. und N. T.* 3e éd. 1890, p. 325.

(2) Pour l'honneur de l'exégèse catholique je laisse dans l'ombre certaines interprétations extrêmement curieuses qui ont vu le jour ces dernières années.

l'Ancien Testament. La voici : « Si autem videtur hæc esse distantia, quod spiritus hominis ascendat in cœlum, et spiritus pecoris descendat in terram, quo istud certo auctore cognovimus? Quis potest nosse, utrum verum an falsum sit quod speratur? *Hoc autem dicit, non quod animam putet perire cum corpore, vel unum bestiis et homini præparari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur.* Unde et Jacob ad inferos descensurum se dicit. Et Job pios et impios in inferno queritur retentari. Et Evangelium, chaos magnum interpositum apud inferos, et Abraham cum Lazaro, et divitem in suppliciis esse testatur. Et revera, antequam flammeam illam rotam, et igneam romphæam, et paradisi fores Christus cum latrone reseraret, clausa erant cœlestia, et *spiritum pecoris hominisque æqualis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari; tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri.* » (Migne, *P. L.*, XXIII, 1041.)

Personne ne s'étonnera de cette doctrine, à moins d'élever la Loi ancienne au niveau de la Loi nouvelle, et de ne tenir aucun compte de l'immense progrès opéré par la révélation évangélique. Avant Jésus-Christ tout se rendait aux enfers, dit saint Jérôme. La croyance catholique donne seule la clé de la croyance des Hébreux sur l'autre vie. A leurs yeux la mort est un châtiment; et pour eux aussi l'état de l'âme après la mort est, par lui-même, un état de châtiment, jusqu'au jour où le Sauveur a vaincu la mort et ouvert le ciel. Dans un livre remarquable (1), M. Atzberger expose cette considération qu'il a raison de trouver capitale pour l'intelligence d'une foule de passages de la sainte Écriture. J'ajoute qu'elle empêchera bien des gens d'être scandalisés en voyant la doctrine des anciens païens plus avancée sur ce point que celle des Israélites. Ces derniers pourtant étaient dans le vrai. Écoutons M. Atzberger : « Chez les Hébreux la conception du scheol est en connexion étroite avec la croyance religieuse que *tous les hommes sont pécheurs devant Dieu,* et que *la mort est un châtiment du péché.* L'existence même du scheol est fondée sur ce fait d'un péché commun à tous les hommes, et de la domination universelle de la mort, qui est la conséquence de ce péché. Voilà pourquoi, tandis que les païens, dont les idées sont relativement développées sur ce point, attendent une récompense ou un châtiment *aussitôt après la mort,* on ne voit pas chez les Israélites un sort différent réservé aux âmes *dans l'état qui suit immédiatement la mort*... Il y a justement là cette différence essentielle entre le scheol hébreu et les enfers païens, que dans l'An-

(1) *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. T.* 1890, p. 22 sqq.

cien Testament on place la rétribution prochainement et immédiatement en ce monde; la croyance d'un péché commun à tous les hommes entraîne celle d'un sort commun à tous après la mort; on ne fait qu'entrevoir dans un avenir indéterminé la récompense des justes, et on la fait dépendre de l'abolition de ce péché commun à tous les hommes. » (P. 46.)

On s'explique dès lors pourquoi les tableaux du scheol tracés dans la Bible sont si peu réjouissants (1). On comprend comment même les meilleures âmes éprouvaient de la répugnance à descendre dans le séjour que Job appelle : « Terram miseriæ et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. » (x, 22.) Qu'on lise le cantique d'Ezéchias (Is., xxxviii, 9-20) et tant de passages des Psaumes, etc., on trouvera partout sur le scheol des conceptions vagues ou des idées noires. En maint endroit des saints Livres les habitants de ce séjour sont représentés comme assoupis, engourdis, flasques, sans vigueur, sans consistance, incapables d'agir et de louer Dieu. Cf Job, iii, 13; Ps. (Vulg.) lxxxvii, 11, 12, 13; cxiii, 17, etc. Pourquoi faire un crime à l'Ecclésiaste d'être en conformité de sentiments avec les croyants de l'ancienne Loi? Pourquoi trouver mauvais que sa peinture du scheol ait les mêmes couleurs sombres? Dans le scheol, dit-il, il n'y a ni action, ni réflexion, ni science, ni sagesse (ix, 10). « Les morts ne savent plus rien du tout; ils n'ont plus de récompense, car leur souvenir est oublié; et leur amour, leur haine et leur zèle ont déjà péri; ils n'ont plus jamais aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil (ix, 5, 6)... Les jours des ténèbres seront nombreux (xi, 8). »

En dehors du passage xii, 7 qu'on se contente ordinairement de mettre en opposition avec iii, 21, l'Ecclésiaste, on le voit, s'explique assez formellement sur le scheol pour qu'on puisse tirer de ses paroles deux conclusions : d'abord, il ne doute pas de la survivance de l'âme; en second lieu, pour lui l'état de l'âme après la mort n'a rien de consolant. Voilà qui est tout à fait d'accord avec le ton général de son livre. Et cette sentence, répétée plusieurs fois comme un refrain, « le mieux pour l'homme est de se réjouir en cette vie », se trouve en pleine harmonie avec l'idée d'une rétribution purement temporelle.

Alors que signifie le ℣ 21 du chapitre iii? Cette locution « qui sait si » exprime le doute, l'incertitude, elle équivaut à une négation et

(1) Sur ce point, voir Atzberger, *l. c.*, p. 44, et dans la *Revue biblique*, avril 1898, p. 207 sqq., le savant article de M. Touzard. Toutefois, contre le sentiment de ce dernier auteur, je suis convaincu que dans les Ps. xlix et lxxiii (héb.) il y a autre chose qu'une idée de rétribution temporelle; le psalmiste entrevoit le jour où il sera tiré du scheol pour jouir de la présence de Dieu.

revient à dire « on ne sait pas si ». Mais sur quoi porte le doute? Sur la survivance de l'âme? Évidemment non, devons-nous répondre après les conclusions précédentes. Le doute porte uniquement sur le *mode* de cette survivance. Ne voit-on pas que cette idée « est-ce que l'âme de l'homme *monte?* » est en opposition flagrante avec la doctrine uniforme et constante des Hébreux sur le scheol (1). On ne *monte* pas au scheol, on y *descend;* le séjour des morts est dans les profondeurs de la terre : « Veniat mors super illos; et descendant in infernum (aux enfers) viventes. » Ps. LIV, 16 (Vulg.). « Ipsi vero in vanum quæsierunt animam meam, introibunt in inferiora terræ. » Ps. LXII, 10. « Eruisti animam meam ex inferno inferiori. » Ps. LXXXV, 13. « Posuerunt me in lacu inferiori : in tenebrosis et in umbra mortis. » Ps. LXXXVII, 7. « In profundissimum infernum descendent omnia mea : putasne saltem ibi erit requies mihi? » Job, XVII, 16 (2). L'Ecclésiaste se demande donc : faut-il *descendre* dans cet affreux scheol, dans la terre, par un sort qui n'est guère plus enviable que celui des animaux, dont l'âme périt, — rappelons-nous l'explication de saint Jérôme citée plus haut, — ou bien, à la différence des bêtes, l'âme de l'homme *monte-t-elle* quelque part, dans un séjour meilleur? En un mot, où va l'âme? Que devient-elle? Quelle est, au juste, sa condition après la mort? L'Ecclésiaste n'en sait rien. Et qui le sait? demande-t-il avec raison, la révélation étant jusqu'alors très incomplète sur ce point (3). Devant cette vague et peu rassurante perspective, il conclut qu'il est bon, tout en observant la Loi de Dieu, de bien profiter des jouissances permises dans la vie présente.

(1) C'est faute d'avoir pesé cette expression, étrange pourtant et toute neuve dans le langage des Hébreux sur la vie future, que les critiques indépendants s'obstinent à voir ici une pure et simple négation de l'immortalité de l'âme; ainsi M. Siegfried dans le *Handkommentar z. A. T.* de M. Nowack, 1898, p. 6, 44; et M. Wildeboer dans le *Kurzer Hand-Commentarz. A. T.* de M. Marti, 1898, p. 111, 135, 136.

(2) Cf. Num., XVI, 30-33. I (III) Reg., II, 6, 9. Is., XIV, 11; XXXVIII, 18; LVII, 9. Ez., XXXI, 15, 16, 17; XXXII, 21, 24, 25, 27. Ps. LV, 16; CXXXIX, 8. Prov., I, 12; VII, 27. Job, XVII, 16; XXI, 13. V. M. Touzard, *l. c.*, p. 213; M. Vigouroux, *la Bible et les découvertes modernes*, 5e éd., t. III, p. 153; M. Amelineau dans *la Controverse*, 1883, t. V, p. 558.

(3) Qu'on lise les passages suivants de saint Jean Chrysostome. Je cite la traduction latine soigneusement contrôlée sur le grec. « A principio quidem expetenda res erat habere liberos, ut monumentum ac reliquias vitæ suæ quisque relinqueret. Quoniam enim resurrectionis spes nondum erat, sed mors dominabatur, *seque post hanc vitam perire censebant, qui moriebantur*, solatium istud ex susceptione liberorum largitus est Deus, ut animatæ defunctorum imagines remanerent, genusque nostrum conservaretur, et mortem obituris eorumque propinquis maximam consolationem id pareret, quod posteros haberent superstites. » (Hom in illud : Propter fornicationem... Migne, *P. G.*, LI. 213. Gaume, III, 238 B.) — A propos des trois enfants dans la fournaise : «... Quid vero sperantes post mortem, post ignem? (resurrectionis enim nondum erat exspectatio). » (In Ps. VII, Migne, *P. G*, LV, 105. Gaume, V, 90-91.) — Sur le ℣ 24 du Ps. XLIII : « Atque hæc hi dicebant, cum nihil adhuc scirent nec de gehenna, nec de

Mais le doute « si l'âme de l'homme monte... », que signifie-t-il? d'où peut-il venir? Je touche ici au point le plus délicat de ce travail, et je prie le lecteur de ne rien préjuger de mes conclusions, avant que je lui aie soumis un peu plus tard, s'il plaît à Dieu, quelques réflexions sur l'auteur de l'Ecclésiaste. En attendant, constatons que le livre de la Sagesse ne s'exprime plus sur l'au-delà comme Job, les Proverbes et la plupart des Psaumes :

> Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
> le tourment ne les atteindra pas;
> aux yeux des insensés ils ont paru mourir,
> leur sortie de ce monde a été comptée pour un malheur,
> et leur départ d'ici pour une ruine;
> mais ils sont dans la paix.
> Lors même qu'aux yeux des hommes ils subissent un châtiment,
> leur espérance d'immortalité se trouve comblée.
>
> (Sap., III, 1-4.)

On comprendrait donc que tel auteur inspiré, vivant à une époque où le dogme religieux sur les destinées de l'âme se développait, ait hésité entre l'ancienne conception du scheol et les idées nouvelles plus consolantes qui préparaient la doctrine évangélique. Si c'était le cas pour l'Ecclésiaste, il a pu, en plusieurs endroits, parler du scheol suivant les données traditionnelles; ailleurs proposer sous une forme dubitative l'idée neuve d'une âme séparée qui monte là-haut après la mort; enfin, dans sa conclusion, envoyer l'âme tout simplement entre les mains de Dieu, sans marquer l'endroit : « avant que... la poussière retourne à la terre dont elle est, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné » (XII, 7).

Quatre fois dans le livre de l'Ecclésiaste il est question d'un jugement de Dieu (III, 17; VIII, 11; XI, 9; XII, 14). Qu'il s'agisse d'un jugement en ce monde ou en l'autre, — ce qui n'est pas clair (1), — il n'y a aucune opposition entre l'espérance de ce jugement et le sentiment exprimé au ℣. 21 du ch. III. Ce verset, interprété comme il vient de l'être, au sens naturel, et non massorétique ou rabbinique, du texte hébreu, suivant le sens évident des versions anciennes, sens

regno, nec ullam adhuc talem didicissent philosophiam, omniaque facile ferebant. » (Migne, *P. G.*, LV, 181. Gaume, V, 188 E.) — Au sujet de Job enfin : Οὗτος δὲ καὶ δίκαιος ὢν, καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδέν. (2 ep. ad Olymp., Migne, *P. G.*, LII, 565. Gaume, III, 651 A.) M. Vigouroux, dans *la Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 160, 161 (note), tâche d'expliquer quelques autres textes de saint Jean Chrysostome sur le même sujet; mais ceux que je viens de citer, dont il ne dit rien, ne restent pas moins clairs.

(1) En tout cas, ce n'est pas un jugement qui distribue aussitôt après la mort les récompenses et les châtiments. V. plus haut le texte de M. Atzberger.

qu'on peut appeler traditionnel, et confronté avec les idées du peuple hébreu sur la vie future, n'énonce plus rien de choquant, rien non plus de contradictoire aux autres données eschatologiques de l'Ecclésiaste.

Faut-il reconnaître ailleurs dans ce livre des contradictions? S'il y en a dans la forme, au fond qu'en est-il? et comment doit-on les expliquer? C'est une question importante qui mérite d'être traitée à part.

II

LES CONTRADICTIONS.

« De fait, le livre de *Qohéleth* présente une telle quantité de contradictions radicales, écrivait en 1898 un professeur de théologie de l'Université d'Iéna, qu'il est tout à fait impossible de le regarder comme un tout homogène.

« D'après III, 1-8, ce qui arrive dans le monde se réduit à des alternatives de contraires, auxquelles on ne peut trouver aucun sens raisonnable, et qui paraissent rendre vains tous les efforts de l'activité humaine (℣ 9). D'après III, 11, au contraire, l'ordre du monde est réglé par Dieu d'une façon très excellente, lors même que l'homme ne peut pas le saisir très bien; mais déjà dans III, 12, Qohéleth a perdu de vue cette idée, car il recommande à l'homme, comme l'unique chose en son pouvoir, d'écarter tous les maux par une jouissance sereine de la vie. — D'après III, 16; IV, 1, point de trace d'un ordre moral dans le monde. D'après III, 17; V, 7; VIII, 11, point de doute qu'il y ait un juge souverain, dont le jugement est seulement ajourné. D'après III, 18-21, point de différence entre l'homme et la bête : tous deux sont soumis à la même loi de nature, animés du même souffle vital. Ce que devient ce souffle après la mort, nous ne pouvons le savoir. D'après XII, 7, le corps de l'homme retourne seul à la terre, et l'esprit à Dieu qui l'a donné; là-dessus le ℣ 8 affirme qu'en somme tout est vanité, donc aussi, semble-t-il, ce qui vient d'être dit... (1) »

En face de ces contradictions et de plusieurs autres qu'il énumère avec complaisance, M. Siegfried pense qu'il n'y a pas moyen de prononcer un autre jugement que celui-ci : le livre, dans une large mesure, est composé de gloses et d'interpolations. Explication des plus élémentaires : idées opposées, donc auteurs différents. Mais dans un problème obscur et compliqué il faut se défier des solutions trop

(1) D. C. Siegfried. *Handkommentar z. A. T. — Qoheleth. Einleitung*, p. 3.

simples. D'ailleurs cette analyse, poussée jusqu'au bout avec une logique impitoyable, aboutit à des conséquences extrêmes qui suffisent pour la faire juger.

Au gré du savant exégète d'Iéna, nous aurions dans Qohéleth d'abord un Juif sceptique et très pessimiste (Q^1), auteur des deux premiers chapitres, de la majeure partie des chapitres III et IV et de plusieurs fragments des autres. Sur ce fond primitif un peu sombre un épicurien (Q^2) a brodé ses joyeuses maximes. Certain sage (Q^3) y a inséré çà et là quelques bonnes sentences par manière de correctif. L'assainissement de l'œuvre originale a été continué par Q^4, esprit pieux, qui s'applique surtout à justifier la conduite de la Providence. Par une remarquable puissance de discernement, M. Siegfried a reconnu divers autres glossateurs; mais, pour ne pas tomber en un détail excessif, il les englobe tous dans la dénomination commune de Q^5. Aux glossateurs il a cru devoir joindre plusieurs rédacteurs qui ont mis à l'ouvrage la dernière main. Afin de ne pas dérouter le lecteur, il se borne dans sa traduction, — j'allais dire sa dissection, — à distinguer par neuf sortes de caractères typographiques, neuf des écrivains dont émane l'Ecclésiaste. Au prix de ce travail délicat, de patience autant que de sagacité, toute contradiction d'un auteur avec lui-même a disparu; il ne reste plus qu'un pêle-mêle, pas même un amalgame, de pensées hétérogènes, incohérentes.

Cependant cette méthode d'exégèse, en ce qui concerne l'Ecclésiaste, est entachée d'un vice radical : l'arbitraire. Je suis loin de nier qu'on puisse distinguer dans un livre biblique des sources différentes; et même (à la stupeur de plusieurs honnêtes gens qui s'en tiennent à l'indignation contre ces nouveautés et au mépris pour ces minuties), je crois que, par les caractères que le contenu d'un seul verset peut présenter, on arrivera parfois à démontrer la provenance étrangère de ce verset dans le corps du chapitre (1). Mais pareille critique ne sera vrai-

(1) Par exemple, le ℣ 29 du ch. v de la Genèse n'appartient pas au même document que le reste du chapitre. Cela me paraît tout à fait probable pour trois raisons : 1° La formule usitée dans tout le chapitre pour indiquer les générations est brusquement changée : pour amener l'intercalation du ℣ 29, nous trouvons à la fin du ℣ 28 le singulier בֵּן au lieu du *nom propre* du fils. 2° Dieu, dans les versets qui précèdent, s'appelle *Élohim ;* seul le ℣ 29 emploie le nom de *Jahvé*. 3° Contrairement au procédé de tout le chapitre, le ℣ 29 donne *l'explication du nom propre ;* or, justement *l'usage d'expliquer les noms propres est spécial au document qui se sert du nom de Jahvé*. Cf. II, 19, 23; III, 20; IV, 1, 25.

La plupart des exégètes catholiques (Le Hir, Patrizi, Thalhofer, Kaulen, Cornely, Lesêtre, Vigouroux, Crampon, Van Steenkiste, Minocchi, Flament, Schöpfer-Pelt) admettent que les deux derniers versets, 20 et 21, du Psaume LI (Vulg. L), *Miserere*, n'ont pas David pour auteur, et ont été ajoutés beaucoup plus tard, pendant la captivité. Les Psaumes offrent d'autres exemples de semblables additions.

ment scientifique qu'à la condition d'opérer sur des données suffisantes, de baser ses conclusions sur des raisons objectivement capables d'amener tout savant loyal au même résultat, enfin de définir exactement elle-même la valeur de ses jugements, en se gardant d'affirmer pour certain ce qui n'est que probable et de confondre le probable avec le possible, en indiquant, dans le domaine des choses seulement probables, le degré plus ou moins fort de probabilité. En matière d'authenticité les arguments intrinsèques peuvent avoir du poids, et parfois même beaucoup; mais il faut être prudent à les manier. Rarement un seul criterium — langue, style, doctrine — suffira pour décider la question, tandis que plusieurs fourniront par leur ensemble une preuve solide. Un ensemble de signes caractéristiques, donnant à certaines parties d'un écrit une couleur bien tranchée, ne s'explique ni par une coïncidence fortuite ni par l'intention d'un auteur unique, et force par conséquent tout esprit sincère à reconnaître dans cet écrit plusieurs documents émanés de différents auteurs.

Et, — pour signaler en passant une grave lacune dans l'argumentation des exégètes qui se posent, sur ce point, en adversaires intransigeants de la critique moderne, — il ne suffit pas de présenter une raison plausible de chaque note caractéristique *prise à part* (distinction des noms divins, différence de vocabulaire, répétitions, apparentes contradictions, etc.); on n'a rien fait tant qu'on n'a pas expliqué *la présence simultanée* de toutes ces notes dans le texte en question; de même que pour infirmer la valeur d'un témoignage historique il ne suffit pas de trouver faillible chaque témoin pris en particulier, car la certitude, qu'aucun témoignage isolé ne saurait donner, résulte d'un fait nouveau qui est *l'ensemble* des témoignages.

Il y a tout lieu de craindre qu'à la lumière d'un seul criterium, l'opposition des doctrines, M. Siegfried ne se soit fourvoyé dans ce système d'analyse à outrance où il s'avance avec une confiance illimitée. Dans une œuvre de style parfaitement égal, déterminer strictement, par le seul contrôle des idées, la part de chaque auteur, problème insoluble, tentative téméraire. Car enfin, comment sur douze pages de texte saisir et définir le caractère de plusieurs écrivains, mesurer exactement le contenu de leur esprit, tracer le cercle précis de leurs idées, de façon à décider que ceci et cela, rien de moins, rien de plus, est la propriété d'un tel et n'a pu être pensé par aucun des autres? L'arbitraire, c'est évident de prime abord, risque de se donner dans ce travail libre carrière; c'est manifeste aussi par les résultats étrangement discordants où conduit la méthode. M. Budde (1), comme M. Sieg-

(1) Dans le *Kurzer Hand-Commentar* publié par M. Marti, 1898.

fried (1), adopte l'opinion neuve et radicale qui voit dans le *Cantique des cantiques* un simple recueil de chants d'amour; mais, tandis que M. Siegfried est en situation de distinguer dix chants, M. Budde en trouve, tout compte fait, vingt-trois. A quelle légion de glossateurs aurions-nous affaire, si l'intrépide critique eût soumis l'Ecclésiaste à cette analyse infinitésimale?

Les contradictions, dit-on, sont tellement flagrantes et abondantes qu'il est tout à fait impossible de voir dans Qohéleth un tout homogène. Si le critique qui affirme cela n'est pas victime d'une illusion, si, de fait, il y a tant d'incohérences en si peu de pages, si, pour en rendre compte, il faut nécessairement imaginer une dizaine d'auteurs, et enfin si la chose est certaine, puisque l'hypothèse opposée est qualifiée d' « impossible », il est clair que tout autre critique sincère, indépendant, libre de préjugés, tant soit peu perspicace, sera conduit par l'étude sérieuse du texte à des conclusions semblables. Il est donc extrêmement intéressant de consulter un commentaire de l'Ecclésiaste, écrit en même temps que celui de M. Siegfried, en 1898, par M. Wildeboer, professeur de théologie à l'Université de Groningue, et publié dans le même volume que le *Cantique* de M. Budde. Peut-être allons-nous y trouver des résultats, sinon identiques, au moins analogues, sur le nombre et le caractère distinctif des auteurs, interpolateurs, glossateurs et derniers rédacteurs de l'Ecclésiaste. Absolument rien de tout cela. Qohéleth sort des mains de M. Wildeboer parfaitement entier; c'est un tout homogène, un écrit dont toutes les parties, y compris l'épilogue (XII, 9-14), peuvent fort bien être regardées comme l'œuvre d'un seul et même auteur (2).

Donc, en dehors de toute préoccupation dogmatique, sans qu'il soit besoin de faire appel à la doctrine de l'inspiration, par le seul examen du texte, en dépit des contradictions apparentes, on peut conclure à l'unité d'auteur. C'est même, à considérer les données du problème et les moyens actuels de solution, la seule conclusion prudente et vraiment scientifique. Nous allons le prouver en sondant l'unique argument de la thèse adverse, l'incohérence des doctrines.

*
* *

Rappelons quelques principes élémentaires. Il y a proprement contradiction quand la même chose est affirmée et niée sur le même ob-

(1) Dans le *Handkommentar* publié par M. Nowack, 1898.

(2) De savants critiques et exégètes modernes (Bleek-Wellhausen, 6e éd., p. 487; Driver, *Introduction*, 6e éd., p. 477, etc.) ne voient point de raison suffisante de refuser la paternité de l'épilogue à l'auteur de tout le livre.

jet pour le même temps et au même point de vue. Ainsi je ne peux pas, sans me contredire, affirmer que tel homme est vivant et nier qu'il le soit à la même heure et au même point de vue. Mais je peux très correctement le dire à la fois vivant et mort à des points de vue différents, vie physique, vie civile, vie spirituelle. Et cet homme vivant de la vie physique peut, sans contradiction, se dire mort par hyperbole : « je meurs de fatigue, je suis anéanti »; et, dans un ordre plus élevé, il est dit de cet autre : « Nomen habes quod vivas, et mortuus es. » (Apoc., III, 1.)

Dans l'ordre des faits historiques il n'y a souvent qu'un seul point de vue possible; l'événement est ou n'est pas, il est ainsi et pas autrement : tel roi est mort en telle année, dans telle guerre, à tel endroit. Il en va bien différemment dans le domaine des considérations morales. L'appréciation des choses peut varier pour un même esprit suivant les temps et les circonstances, en raison de l'expérience acquise au cours de la vie, ou encore sur l'heure, par l'effet d'un simple changement de perspective; car toute chose en ce monde a, comme l'on dit, son bon et son mauvais côté, *nihil est ab omni parte beatum;* et ces aspects différents d'un même objet envisagés tour à tour feront naître des jugements contradictoires en apparence, vrais pourtant, parce que chacun d'eux, restant partiel et n'étant pas exclusif, ne heurte pas de front les jugements prononcés à d'autres points de vue.

Il est indispensable — la psychologie la plus élémentaire l'exige — d'observer ces distinctions et ces nuances pour bien comprendre les maximes d'un sage qui nous fait part de ses expériences, d'un penseur qui enregistre ses impressions. Interpréter l'Ecclésiaste sans tenir aucun compte des divers points de vue auxquels a pu se placer l'écrivain, c'est transformer gratuitement ce livre en un chaos de contradictions.

Dans les premiers passages objectés par M. Siegfried et cités plus haut, il est question de l'ordre du monde et de la Providence. Plaçons en regard l'un de l'autre les deux facteurs du problème, et nous verrons aussitôt la raison des prétendues contradictions relevées par M. Siegfried. Il s'agit des rapports entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire entre deux êtres que sépare une distance infinie. Il est naturel que les réflexions soient toutes différentes suivant que l'on considère l'un ou l'autre. Rien d'étonnant qu'un Juif, pénétré du sentiment de sa faiblesse, se déclare incapable de comprendre l'œuvre de Iahvé, tout en sachant cette œuvre irréprochable par cela seul qu'elle vient de Dieu; ou encore qu'il ignore l'ensemble de l'œuvre divine et qu'il

en admire le détail, et dise avec l'auteur du Psaume CXXXIX (Vulg. CXXXVIII) :

> Ta science merveilleuse me dépasse;
> elle est trop haute pour que je puisse y atteindre.
> . . . . . .
> Je te loue, car tu es grandement admirable.
> Admirables sont tes œuvres, et mon âme les connaît bien.

Le même penseur peut également mettre en contraste l'activité libre de l'homme et l'impuissance de l'homme à changer le plan divin, la justice du juge souverain et l'impunité actuelle des crimes; il ne fait là que proposer l'antique problème, toujours vivant, l'accord de la Providence avec la liberté humaine. Et mettre en présence les deux termes sans essayer même de les concilier, ce n'est certainement pas nier l'un ou l'autre ni tomber en contradiction avec soi-même.

Les textes eschatologiques ont été expliqués plus haut. Là encore il fallait tenir compte de la différence des points de vue. Je peux à la fois être sûr de l'existence d'une ville et très mal renseigné sur sa nature et sa situation, au point de douter si je dois monter ou descendre pour m'y rendre, et d'ignorer si j'y vivrai heureux ou malheureux.

Au chapitre VII il est écrit :

> Le jour de la mort vaut mieux que le jour de la naissance.
> Mieux vaut aller à la maison du deuil
> que d'aller à la maison du festin;
> car cela, c'est la fin de tout homme;
> que le vivant y réfléchisse!
> Mieux vaut le chagrin que le rire;
> car, si le visage est triste, le cœur va bien.

Et ailleurs il est dit :

> Voici que j'ai vu qu'il est bon et beau de manger et de boire, et de se bien traiter dans toute la peine qu'on prend sous le soleil, tous les jours de la vie que Dieu a donnés à l'homme; car c'est son partage (V, 17).

Et plus loin :

> Va, mange ton pain dans la joie, et bois ton vin avec un cœur content; car depuis longtemps Dieu a approuvé tes actions. En tout temps porte des vêtements blancs; ne laisse pas ta tête sans parfum... (IX, 7, 8).

M. Siegfried constate entre ces divers passages une grave opposition. Mais qui nous oblige de croire que ces deux pages furent écrites dans la même journée? Or, sous le coup d'impressions différentes, le même individu peut, sans contradiction aucune, insister aujourd'hui

sur le côté triste de la vie, et se tourner demain vers un horizon joyeux. Je crains de m'attarder à des remarques aussi simples. N'est-il pas vrai que très logiquement le juste désire ou redoute la mort, suivant qu'il pense aux misères de la vie et aux récompenses promises, ou bien à son œuvre inachevée ici-bas et à la sévérité des jugements de Dieu? Notre adversaire est également choqué du brusque changement de ton à la fin du verset que voici :

Réjouis-toi, jeune homme, dans ton adolescence; sois de bonne humeur aux jours de ta jeunesse; va où ton cœur t'entraîne, vers ce que tes yeux voient; mais sache que sur tout cela Dieu te fera comparaître au jugement (XI, 9).

Cependant restriction n'est pas contradiction.

Comment accorder les passages où la sagesse est qualifiée de « vanité » et son acquisition, d' « effort stérile » (I, 17; II, 15, 16), avec ceux où l'on proclame sa valeur et ses avantages? (II, 13, 14; VII, 11, 12, 19; VIII, 1; IX, 13-18; X, 2, 12). — Par la remarque bien simple qu'une chose, pleine de ressources à certains égards, se trouve totalement insuffisante à réaliser de trop vastes espérances. Utile pour se conduire dans la vie, vaine pour pénétrer les mystères divins, la sagesse peut paraître à la fois admirable par son côté positif, et critiquable par son côté borné. Un riche n'est-il pas en même temps content de sa fortune puisqu'il en jouit , et mécontent puisqu'il travaille à l'augmenter?

Aux contradictions signalées par M. Siegfried facilement j'en ajouterais d'autres dont l'explication serait aussi aisée (1). Nul ne s'étonnera de ces contrastes, de ces conflits d'idées, qui aura compris la nature du livre de Qohéleth. Ce n'est pas un traité composé tout d'une pièce, écrit d'un seul jet; c'est, dans les chapitres du milieu surtout, un recueil de pensées, notées probablement à des intervalles de temps plus ou moins longs, reflétant par conséquent les impressions du moment, ou encore, de la manière indiquée plus haut, appréciant sous leurs aspects divers la vie et les choses de ce monde. Qu'on ouvre le livre des *Pensées* de Marc Aurèle, on y verra sans peine les mêmes apparences de contradictions. Dans son excellente traduction de cet ouvrage, M. Alexis Pierron l'a bien constaté. « Marc Aurèle, dit-il, insiste fortement sur l'idée de la Providence... Marc Aurèle semble affaiblir quelquefois, par une expression de doute, les principes qu'il a le plus fortement établis; et je pourrais relever quelques passages où l'on croirait qu'il fait au hasard, c'est-à-dire à l'absence de toute cause intelligente, une part dans le gouvernement des choses humaines. » (P. XXIX, XXX.) Pareilles contra-

(1) Cf. IV. 2, 3, et VII, 10 (héb.); VII, 26, 28 (héb.) et IX, 9.

dictions, qui ne sont au fond que des contrastes brusquement saisis et violemment accusés, seraient peut-être plus sensibles encore dans les *Pensées* de Pascal.

Au lieu donc de voir dans les douze chapitres de l'Ecclésiaste le produit d'un essaim de glossateurs, tenons-nous-en au jugement plus philosophique, plus scientifique, qui les attribue à un seul auteur.

Reste la question fort grave, beaucoup moins simple à trancher qu'on ne le croit communément, de savoir quel est cet auteur. Avant de la traiter par l'examen du livre, nous consulterons la Tradition et nous tâcherons d'apprécier sainement la valeur de son témoignage en cette matière.

Albert Condamin S. J.

(*A suivre.*)

ENCORE L' « HISTOIRE DU SAGE AHIKAR »

VRAIES ET FAUSSES INFILTRATIONS D' « AHIKAR » DANS LA BIBLE.

En étudiant dernièrement, ici même, au point de vue de ses relations avec le *Livre de Tobie*, le conte oriental intitulé l'*Histoire du Sage Ahikar* (1), nous pouvions nous demander si nous n'eussions pas mieux fait d'attendre la publication, annoncée en Angleterre comme prochaine, de l'édition polyglotte devant réunir, avec traductions et commentaires, les principaux textes de ce curieux récit.

Le volume est maintenant sous nos yeux, portant à son frontispice des noms bien connus : F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, Mrs Agnes Smith Lewis (2), et notre conscience littéraire se trouve rassurée. Si intéressant qu'il soit, l'ouvrage nouveau ne nous apporte rien qui puisse modifier les conclusions que nous nous étions cru en droit de tirer des publications précédentes, rien de véritablement important.

La lecture du livre anglais ne nous aura pourtant pas été inutile. La longue introduction que M. Rendel Harris a mise en tête des textes et traductions nous fournira l'occasion non pas seulement de revenir sur nos arguments pour les compléter et les fortifier, mais aussi de toucher une ou deux questions bibliques qui, n'étant point relatives au *Livre de Tobie,* ne pouvaient rentrer dans le cadre, strictement délimité, de notre premier travail.

*
* *

M. Rendel Harris, comme on sait, est un érudit dont le nom restera attaché à une découverte de premier ordre dans le domaine de la littérature chrétienne des premiers âges. C'est lui qui, en 1889, au couvent de Ste-Catherine au Sinaï, trouvait la traduction syriaque d'un antique écrit chrétien, l'*Apologie d'Aristide,* connue seulement de nom jusqu'alors ; c'est lui encore qui, plus tard, avait l'heureuse inspiration de confronter ce texte avec l'exposé de la doctrine chrétienne, mis dans

(1) *Revue biblique* de janvier 1899.

(2) *The Story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic Versions.* (London, 1898.)

la bouche de l'ermite Barlaam par l'auteur du roman grec de *Barlaam et Joasaph* (1). Et de cette confrontation résultait un fait inattendu : les chapitres doctrinaux intercalés dans *Barlaam et Joasaph* n'étaient autres que le texte même, le texte grec original, cru perdu, de cette *Apologie* adressée à l'empereur Hadrien par le philosophe chrétien d'Athènes Aristide (2).

Nous ne voudrions pas être désagréable à un écrivain qui peut produire de pareils états de service; mais vraiment son Introduction à l'*Histoire d'Ahikar* appelle plus d'une observation. Dans la première partie, relative au *Livre de Tobie,* l'argumentation à l'appui d'une thèse d'ailleurs vraie se perd dans les détails et ne met pas en ligne l'argument qui emporte tout; dans la seconde partie, où il s'agit du Nouveau Testament, nous avons eu, nous ne pouvons le cacher, de grands étonnements au point de vue de la *critique.*

M. Harris nous permettra de nous expliquer librement sur tout cela.

I. — L' « Histoire du Sage Ahikar » et l'Ancien Testament.

§ 1. — *Ahikar et Tobie.*

Malgré la perspicacité dont il a fait preuve à l'occasion de l'*Apologie d'Aristide,* en ayant l'idée d'établir, entre deux ouvrages paraissant à première vue ne devoir présenter aucun point de contact, ce rapprochement, qui aboutit à la constatation d'une identité partielle, M. Harris ne manie pas avec un égal succès l'instrument si délicat de la *méthode comparative*, alors qu'elle est appliquée non plus à des textes identiques ou à peu près, mais à des textes, à des récits divers, au sujet desquels il s'agit de déterminer s'ils ont entre eux quelque lien de parenté. M. Harris, avant d'aborder ce vieux conte d'*Ahikar*, avait évidemment peu pratiqué les contes populaires.

Sans doute, il a parfaitement vu que l'*Histoire du Sage Ahikar* est antérieure au *Livre de Tobie,* et qu'elle n'a pas été fabriquée avec les quelques mentions que *Tobie* fait d'Ahikar et de ses aventures. Il a très bien compris que l'*Histoire du Sage Ahikar* n'est pas un roman historique, c'est-à-dire un roman fondé sur quelques faits vrais,

(1) Au sujet de ce dernier ouvrage, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *La « Vie des Saints Barlaam et Josaphat » et la légende du Bouddha,* publiée dans la *Revue des questions historiques* d'octobre 1880 et en partie reproduite à la suite de l'Introduction de nos *Contes populaires de Lorraine* (1886, librairie E. Bouillon), t. I, pp. XXXXVII seq.

(2) M. Rendel Harris a publié en 1891 les résultats de sa découverte, sous le titre *The Apology of Aristides.* C'est le n° 1 du tome premier de la collection *Texts and Studies,* qui paraît, à Cambridge, sous la direction de M. Armitage Robinson.

lesquels ici auraient été empruntés soit au *Livre de Tobie*, soit à une tradition antérieure aux deux ouvrages. Mais, pour prouver que ces aventures d'Ahikar, visées dans le *Livre de Tobie,* n'ont aucune réalité historique, M. Harris n'avait pas à sa disposition ce que fournit la connaissance des contes populaires, du *folklore*. Aussi ses considérations sur la « structure » de l'*Histoire d'Ahikar* passent-elles à côté du point décisif, sur lequel nous avons insisté dans notre précédent article : M. Harris ne se doute pas de ce fait capital que, dans *Ahikar,* et les idées fondamentales du cadre, et la plupart des éléments groupés dans ce cadre, ont été empruntés à l'immense répertoire des contes orientaux, ce que l'on peut démontrer dès maintenant, sans attendre le supplément de preuves qu'apporteront certainement de nouvelles explorations dans ce domaine presque illimité du *folklore*. C'est cette constatation qui permet d'affirmer en toute assurance que — même si les témoignages de l'antiquité établissaient d'une manière certaine (ce qui n'est pas) que le nom d'Ahikar aurait été porté à telle ou telle époque par un personnage *réel* — il n'en serait pas plus possible pour cela de considérer comme historiques les aventures, toutes *folkloriques*, formant l'ouvrage intitulé l'*Histoire du Sage Ahikar*.

Or les aventures auxquelles le *Livre de Tobie* fait allusion et qu'il attribue à un certain Ahikar, — à qui, de plus, il fait jouer un rôle dans le corps de son récit, —sont suffisamment caractérisées, faits et personnages, pour qu'on puisse y reconnaître l'*Histoire du Sage Ahikar,* et notamment l'un des traits les plus caractéristiques du thème *folklorique* auquel *Ahikar* se rattache pour l'ensemble. D'où il résulte que l'auteur de *Tobie* a incorporé dans son livre des emprunts faits à un ouvrage d'imagination.

Cette insertion d'éléments du roman d'*Ahikar* dans *Tobie* montre bien que l'auteur ne prétendait nullement écrire de l'histoire, mais que ce qu'il avait en vue, c'était de composer, avec des fictions préexistantes, qu'il prenait où bon lui semblait pour les adapter à son dessein, un ouvrage de morale en action, une grande parabole.

Et, en effet, si l'on suit ces indications, implicites mais formelles, de l'écrivain biblique, on constatera vite que l'on est sur la bonne voie : on découvrira que le fond même du *Livre de Tobie,* et non pas seulement les passages épisodiques relatifs à Ahikar, se compose d'emprunts faits aux productions populaires de l'imagination orientale.

Nous n'avons fait qu'effleurer cette question précédemment (1), et il nous a été demandé de divers côtés des éclaircissements. Il convient

(1) Voir p. 81 de notre premier travail.

donc de mettre sous les yeux de ceux qui désirent se former une conviction au sujet des relations existant entre le fond du *Livre de Tobie* et le vieux conte du *Mort reconnaissant*, les principaux éléments d'appréciation.

§ 2. — *Le conte du « Mort reconnaissant »*.

Le Maître en *folklore*, le regretté Reinhold Koehler, a plus d'une fois traité ce conte du *Mort reconnaissant* (1); mais, trop modeste, il n'a jamais eu l'idée de présenter à ses lecteurs une vue d'ensemble sur cet intéressant sujet.

C'est là ce que, forcé par les exigences de notre travail, nous allons essayer de faire ici. Nous commencerons par bien déterminer la forme primitive de ce thème du *Mort reconnaissant*, puis nous le suivrons à travers ses différentes modifications et altérations. Le lecteur conclura lui-même à l'égard de *Tobie*.

A

La forme primitive, bien caractérisée par sa naïveté brutale, dont la logique rigoureuse relie étroitement les diverses parties du récit, se trouve représentée, dans l'état actuel des recherches, par une demi-douzaine de contes populaires qui, en ce siècle, ont été recueillis en Arménie, en Turquie (chez les Tziganes d'Andrinople), en Serbie, en Russie (2).

La voici, dans sa simplicité :

Un jeune homme, étant en voyage, rencontre des gens qui outragent indignement le corps d'un mort et qui lui refusent la sépulture, parce que ce mort a laissé des dettes. Le jeune homme paie les créanciers et fait enterrer honorablement le mort. — Devenu pauvre dans la suite, il voit, un jour, venir à lui un inconnu qui s'offre à entrer à son service, en lui disant : « Je ne demande ni salaire ni nourriture, mais seulement la moitié de ce que tu pourras acquérir plus tard. » Offre et condition sont acceptées. — Or, dans certaine ville, il y avait

(1) Les trésors d'érudition que Reinhold Koehler a éparpillés dans diverses revues ont été pieusement réunis, tout dernièrement, sous le titre de *Schriften zur Maerchenforschung von Reinhold Koehler* (Weimar, 1898). On trouvera ce qui concerne le *Mort reconnaissant* en se reportant à l'Index, au mot : *Toter dankbar* (sic). — Voir aussi les remarques de Koehler sur le conte sicilien n° 74 de la collection Gonzenbach : *Sicilianische Maerchen*, 1870.

(2) Voir un conte arménien (Koehler : *Kleinere Schriften*, p. 10); — un conte tzigane (*ibid.*, p. 442, et aussi F. H. Groome : *Gypsy Folk-Tales*, 1899, n° 1); — trois contes serbes (*Jahrbuch für Slavische Literatur*, V, pp. 40 seq.); — deux contes russes (Koehler, *op. cit.*, p. 21; *Orient und Occident*, deuxième année, 1862, p. 174).

un roi qui était fort embarrassé pour marier sa fille. Plusieurs fois il avait trouvé un gendre; mais, chaque fois, ce gendre était mort la nuit même des noces. Le serviteur mystérieux engage son maître à accepter la proposition que le roi a faite à celui-ci d'épouser sa fille. Le mariage a lieu. Quand les nouveaux époux sont endormis, un serpent sort de la bouche de la jeune femme, et il allait piquer mortellement le marié; mais le serviteur, qui faisait bonne garde, tranche la tête à la bête. — Quelque temps après, le serviteur réclame le partage promis, et non seulement il demande la moitié de tous les biens que possède le gendre du roi, mais il exige qu'on lui donne aussi la moitié de la femme. Le jeune homme, lié par les termes de sa promesse, y consent, la mort dans l'âme. Alors le serviteur prend la princesse et la coupe en deux : dans son corps était un nid de petits serpents. Le serviteur les tue; puis il procède à un nettoyage et lavage complet; après quoi il rapproche les deux moitiés du corps de la princesse, les asperge d'eau, et la princesse ressuscite, guérie pour toujours. « Maintenant, dit le serviteur, vivez en paix et gardez toute votre fortune. Je suis l'âme du mort que tu as fait enterrer. » Et il disparaît.

Comme le pressentait Théodore Benfey, en 1859 (Introduction au *Pantchatantra*, p. 220), cette histoire du serpent tuant les maris de la jeune femme, existe dans l'Inde. Nous l'avons rencontrée d'abord dans un conte populaire du Bengale (Lal Behari Day, *Folk-Tales of Bengal*, 1883, pp. 100-101). Là, un certain royaume ne peut avoir de roi, car les époux successifs de la reine ont tous été trouvés morts, le matin après les noces. Le héros du conte, arrivant dans le pays, est désigné pour être roi par l'éléphant royal (trait commun à beaucoup de contes indiens). Informé de la fatalité qui frappait celui qui devenait l'époux de la reine, il entre armé dans la chambre nuptiale et se tient éveillé. Après que la reine s'est endormie, il aperçoit, en jetant les yeux sur elle, comme un fil qui sort d'une de ses narines. Ce fil grossit et finit par devenir un énorme serpent. Le jeune homme lui coupe la tête d'un coup de sabre, et la reine est délivrée pour toujours de cet hôte effroyable. — Même épisode, à peu près, dans un autre conte indien, celui-ci du pays de Cachemire (J. Hinton Knowles, *Folk-Tales of Kashmir*, 1888, p. 34-40) (1).

Il n'est pas nécessaire, ce nous semble, d'insister longuement sur l'enchaînement logique de ce conte du *Mort reconnaissant*. Tout, dans son étrangeté, converge au dénouement; pas un détail n'est inutile.

(1) Il y aurait à étudier, à propos de ce groupe de contes, toute sorte d'histoires orientales, et notamment indiennes, de serpents s'étant logés dans un être humain; mais nous n'écrivons pas ici un traité complet sur le *Mort reconnaissant* et sur ce qui s'y rattache.

Ainsi la stipulation sur le partage vise, dès le début, dans l'intention du personnage surnaturel qui l'a proposée, la guérison de la femme qu'il fera épouser à son protégé; car ce qui procurera cette guérison, ce sera l'exécution du contrat, et l'exécution littérale à tel point qu'elle en deviendra, en apparence, absurde et révoltante.

Mais cette logique inflexible s'est trouvée, dans la suite des temps, n'être plus du goût d'esprits un peu moins simples que les premiers narrateurs. Aussi voyons-nous, même dans le groupe de contes que nous venons d'indiquer et qui reflète très visiblement l'idée primitive, cette idée parfois s'altérer, s'affaiblir. Souvent le *partage* n'est plus pris à la lettre. Dans le conte arménien, quand le serviteur réclame la moitié de la jeune femme : « On la pendra par les pieds, dit-il, et je la couperai en deux. » On la pend, en effet, et un second serpent sort de sa bouche. « C'est le dernier, dit le serviteur. Maintenant vous pouvez vivre sans inquiétudes. » (Comparez un des contes serbes.) — Ailleurs (conte tzigane, autres contes serbes), à cet effet *physiologique* de la suspension la tête en bas est venu se substituer, par un second affaiblissement de l'idée première, l'effet produit sur l'organisme par la peur : en voyant le serviteur lever son sabre pour la couper en deux, la jeune femme pousse un cri, et un nouveau serpent tombe de sa bouche.

Dans les autres versions du *Mort reconnaissant,* appartenant aux groupes qu'il nous reste à examiner, l'affaiblissement est plus grand encore. Le partage stipulé ne donne lieu finalement qu'à une simple réclamation, destinée uniquement à éprouver le héros : après avoir revendiqué, comme sienne, la moitié de la femme, le compagnon mystérieux déclare y renoncer, dès qu'il a vu son protégé consentir à l'exécution du contrat.

Du reste, comme le trait du serpent sortant de la bouche de la jeune femme a disparu de tous ces contes, toute idée d'un effet bienfaisant, *curatif*, produit par un partage réel, par moitié, de cette femme, devait forcément disparaître en même temps (1).

(1) Un petit poème oral, très fruste, recueilli chez les Tartares de Sibérie (région de l'Altaï) par M. W. Radloff et publié par lui dans ses *Proben der Volkstitteratur der türkischen Staemme Süd-Sibiriens* (t. I, 1866, p. 329), présente sur certains points notre thème dans sa crudité native : le compagnon du héros, quand vient le moment du partage stipulé, coupe la jeune femme en deux d'un coup de cravache (*sic*), et « le diable sort de l'intérieur de celle-ci ». — Ce n'est pas ici la place de montrer quelle curieuse combinaison s'est faite, dans ce conte sibérien, entre le thème du *Mort reconnaissant* et un autre thème qui, examiné de près, lui est apparenté et que développe certain conte ruthène (Nisbet-Bain : *Cossack Fairy Tales,* 1894, p. 79). Disons seulement que, dans le conte sibérien et dans le conte ruthène, le protecteur du héros n'est pas un mort dont le jeune homme a soustrait le cadavre à ses créanciers qui le frappaient et l'insultaient, mais un saint (« Dieu », dans le conte sibérien),

B

Un autre affaiblissement va maintenant se produire.

Déjà, dans un conte russe appartenant au groupe A, le « dragon » qui tue les maris ne sort plus de la bouche de la jeune femme, mais il arrive *du dehors*. Et c'est là une altération d'autant plus manifeste qu'à la fin de ce même conte, le partage de la femme ayant été opéré (et opéré selon la formule primitive), de petits dragons sortent *de son corps*.

Ce dragon, *arrivant de l'extérieur*, deviendra ailleurs un mauvais génie qui pénètre, la nuit, dans la chambre nuptiale. Cette forme particulière de l'épisode a été fixée par écrit, au XIIe siècle de notre ère, par l'Hindou Somadeva, de Cachemire, ou plutôt peut-être par l'auteur d'un ouvrage plus ancien, également indien, dont le livre de Somadeva est l'arrangement (1).

Dans le conte indien de Somadeva, c'est un affreux *râkshasa* (sorte de mauvais génie, d'ogre) qui a fait périr successivement tous les maris de la princesse qu'épouse le héros, Vidoushaka. Celui-ci, la nuit des noces, voyant s'allonger vers lui un bras énorme, le tranche net d'un coup d'une épée magique, et le râkshasa s'enfuit. — Plus tard, Vidoushaka a la même aventure près d'une autre princesse, qu'il a également épousée; mais, cette fois, reconnaissant à son bras coupé le râkshasa à qui il a déjà eu affaire, il le saisit par les cheveux pour en finir avec lui. Alors le râkshasa lui explique que les deux princesses sont ses filles et qu'il a obtenu du dieu Siva de les protéger par ce moyen violent de la honte d'épouser un lâche (2).

Ici vient s'insérer de lui-même, dans cette ramification de la tige

dont le héros a soustrait l'image aux outrages d'un mécréant. — Comparer un conte sicilien (n° 74 de la collection Gonzenbach) où saint Joseph se fait le compagnon et le protecteur d'un sien « dévot », qui tient constamment une lampe allumée devant son image; conte où se trouve bien formellement la stipulation du partage, laquelle, du reste, ne donne lieu qu'à une épreuve, la main du jeune homme étant arrêtée par le saint, au moment où le jeune homme va couper en deux la princesse sa femme. (Voir aussi le conte grec moderne n° 53 de la collection Hahn, *Griechische und albanesische Maerchen*, 1864.)

(1) *Kathâ Sarit Sâgara*, l. III, ch. XVIII. — Voir le t. I, p. 138 et 141, de la traduction anglaise de C. H. Tawney (Calcutta, 1880), ou le t. II, p. 22-24, 27-29, de la traduction allemande de H. Brockhaus (Leipzig, 1843).

(2) Dans l'adaptation populaire qui, en Occident, s'est faite des contes orientaux dont les prototypes indiens mettaient en scène des *râkshasas*, on peut remarquer que ces êtres malfaisants ont été, le plus souvent, remplacés par des *ogres*, des *géants*, etc., — ce qui n'altère pas l'idée première, — parfois par des *diables*, ce qui jette quelque trouble dans le récit; car l'idée de démon renferme certains éléments qui ne se trouvent nullement dans l'idée de râkshasa.

principale, le conte oriental que l'auteur de *Tobie* a pris pour en faire le canevas de sa longue parabole, le support de ses réflexions religieuses et morales, et que, naturellement, ayant cet objet en vue, il devait traiter d'une manière très libre. Mais, quelle que soit l'indépendance de l'arrangement, les traits principaux de l'original n'en sont pas moins reconnaissables dans *Tobie*.

Et, tout d'abord, *la piété du vieux Tobie envers les morts* de sa race, auxquels il se fait un devoir de donner la sépulture, malgré la défense du tyran qui les avait immolés, rappelle bien l'idée fondamentale du thème du *Mort reconnaissant*. Cette ressemblance, à elle seule, n'aurait rien de décisif ; mais voici venir un autre trait caractéristique de notre thème, *le compagnon mystérieux* qui protège le jeune Tobie. (On remarquera qu'ici il y a *dédoublement* du héros du conte oriental ; car le jeune Tobie reçoit la récompense, non de ce qu'il a fait lui-même, mais de ce qu'a fait son père.) C'est ce compagnon qui, notamment, comme dans le *Mort reconnaissant,* préserve le jeune homme, quand celui-ci se marie, du sort de ceux qui, avant lui, s'étaient présentés comme prétendants et *qui tous étaient morts dans la nuit des noces, tués par un démon*. (Ce dernier trait est bien le trait distinctif de notre groupe B, où, comme on vient de le voir, l'être malfaisant, dragon ou mauvais génie, qui tue les maris, vient du dehors.) — Le trait du *partage,* lui aussi, ce trait fondamental du thème primitif, a laissé un souvenir dans *Tobie :* le jeune Tobie, en effet, vers la fin du récit, offre à son compagnon, avant que celui-ci se soit dévoilé dans sa nature d'ange, la *moitié* de la fortune dont il lui est redevable.

Nous n'entrerons pas dans l'examen des divers remaniements que l'auteur de *Tobie* a fait subir à un récit dans lequel — nous l'avons déjà dit — il ne cherchait qu'un *véhicule* des idées morales qu'il se proposait de propager. Constatons seulement que tel conte populaire (un des deux contes russes), qui a conservé sur certains points le thème du *Mort reconnaissant* dans sa verdeur originelle, a substitué également un « *ange* » à l' « âme » du mort reconnaissant. Cette substitution — qui, d'ailleurs, se rencontre très rarement dans cette masse de contes appartenant aux diverses branches de notre thème, — s'est faite, croyons-nous, d'une façon presque inconsciente dans le conte russe, l'idée d'ange étant, sous certains rapports, voisine de celle du protecteur investi d'une puissance surhumaine.

C

Voyons maintenant, pour qu'on se fasse un peu une idée des mo-

difications que peut subir un thème dans les contes populaires, un conte norvégien, qui tient le milieu entre les deux groupes A et B que nous venons d'examiner (serpent d'un côté, mauvais génie de l'autre); nous en dégagerons les traits essentiels, car un autre conte, originaire aussi de l'Orient (1), est venu s'y combiner avec le conte du *Mort reconnaissant*.

Dans ce conte norvégien (Asbjœrnsen : *Tales of the Fjeld*, 1874, p. 71), la future épouse du héros, une princesse, n'est pas jalousement gardée par un râkshasa ou autre être malfaisant, qui tue successivement tous les prétendants; mais (et c'est une idée analogue) elle est tombée sous la puissance d'un monstre de même nature que les râkshasas, un de ces *trolls*, qui figurent si souvent dans les contes scandinaves, et, poussée par une force irrésistible, elle va, chaque nuit, se concerter avec ce troll sur les moyens de se débarrasser de ses prétendants, auxquels elle impose, s'ils veulent obtenir sa main, des tâches qu'ils doivent exécuter sous peine de la vie. Le compagnon du héros (le mort reconnaissant) déjoue toutes les ruses mises en œuvre contre son protégé, et finalement il coupe la tête au troll. — Enfin, quand le héros, ayant exécuté toutes les tâches avec l'aide de son compagnon, épouse la princesse, le mort reconnaissant lui enseigne, comme dernier service, la manière dont il faut s'y prendre pour dépouiller la princesse de la « peau de troll » dans laquelle résidait le charme néfaste qui l'avait attirée vers le mauvais génie et lui avait fait commettre toutes ses cruautés. Et la princesse, une fois dépouillée de cette peau, devient tout autre; elle se trouve guérie, de même qu'est guérie la jeune femme des contes du groupe A, quand le compagnon de son mari l'a délivrée des serpents qui avaient élu domicile en elle (2).

D

Dans un dernier groupe, de beaucoup le plus considérable quant au nombre des contes dont il se compose (3), l'idée première, si nettement, si brutalement exprimée dans le groupe A, va s'affaiblir

(1) Voir Benfey : Introduction au *Pantchatantra*, pp. 445 seq. — Koehler, remarques sur le n° 8 des *Awarische Texte*, publiés par A. Schiefner (St-Pétersbourg, 1873). Cf. le conte grec moderne n° 114 de la collection Hahn.

(2) Un conte allemand de la région du Hartz (Ey, *Harzmaerchenbuch*, 1862, p. 64) présente une grande ressemblance avec tout l'ensemble du conte norvégien, lequel se retrouve encore, quelque peu altéré, dans un petit livre populaire anglais, *Jack le Tueur de Géants*, dont il existe une édition datée de 1711 (Koehler, *Kleinere Schriften*, p. 226).

(3) Nous renvoyons, pour l'indication et l'analyse des contes de ce groupe, aux écrits de R. Koehler, mentionnés au début.

encore : l'*étrange*, le *fantastique* vont presque entièrement faire place au simple *romanesque*.

Sans doute, dans ce groupe aussi, un mort reconnaissant se fait le protecteur du héros; mais il n'est absolument plus question d'êtres malfaisants (serpents, *râkshasas, trolls*, etc), dont le compagnon du héros délivrera la princesse que celui-ci épouse : cette princesse est simplement *délivrée de captivité* par le jeune homme lui-même, qui la rachète à des corsaires. Le thème primitif ayant été aussi profondément modifié, les services que le mort reconnaissant rend à son bienfaiteur ne peuvent qu'être différents de ce qu'ils sont dans les précédents groupes : ainsi, il retire le jeune homme de la mer où l'a jeté traîtreusement un ancien prétendant de la princesse, et ensuite il l'amène à la cour du père de celle-ci, pour que le jeune homme démasque le traître. Enfin le *partage* ne figure plus ici qu'à titre de simple épreuve; ce que nous avons dit plus haut (p. 515) suffit pour expliquer cette modification du thème primitif.

*
* *

Tel est, dans ses grandes lignes, l'*arbre généalogique* que nous nous proposions de dresser.

Et maintenant, nous le demandons, est-ce qu'il serait possible, dans cet arbre, de changer arbitrairement de place les divers groupes et sous-groupes qui s'y étagent dans un ordre logique? Pourrait-on mettre à la racine ce qui fait nécessairement partie de telle ou telle ramification? Pourrait-on, arbitrairement, prendre telle forme *secondaire* (par exemple, celle que l'auteur de *Tobie* a utilisée), et ensuite, sans tenir compte des modifications évidentes qui y ont affaibli la cohésion logique de l'*original*, prétendre en faire dériver la forme où précisément règne cette logique serrée qui en fait un *tout* homogène, et non une simple juxtaposition d'épisodes plus ou moins dépourvus de lien intime?

Il nous semble que ce qui présente tous les caractères du *secondaire* ne peut avoir donné naissance à ce qui porte la marque du *primitif* (1).

(1) Cet article était déjà composé typographiquement, quand nous avons lu un remarquable travail sur le *Mort reconnaissant*, publié en 1888 par M. Max Hippe, bibliothécaire à Breslau, dans l'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen* (t. LXXXI, pp. 141-183). Nous sommes heureux de nous être rencontré avec le savant auteur au sujet de l'importance qu'il convient d'attribuer aux contes formant notre groupe A. Il ne manque à l'article de M. Hippe que la connaissance des contes de l'Inde et aussi, peut-être, un classement plus méthodique des divers contes.

*
* *

Reste une objection générale à notre argumentation, objection que peuvent faire de bons esprits, étrangers à l'étude des contes populaires : Comment, dira-t-on, tels et tels contes, recueillis à notre époque, peuvent-ils être considérés comme plus antiques dans leur teneur que tel récit, traitant le même sujet, et fixé littérairement, il y a des siècles? Nous avons répondu à cette objection dans notre précédent travail sur *Ahikar* (p. 68). Rappelons seulement un fait. La fable de *Psyché* nous est parvenue dans une rédaction de l'époque gréco-romaine ayant date certaine, puisque son rédacteur, Apulée, vivait au IIe siècle de notre ère. Eh bien! dans ce document, vieux de plus de dix-sept cents ans, le thème primitif est moins bien conservé que dans maint conte populaire recueilli en ce siècle, et il est facile de montrer les modifications apportées par le récit d'Apulée à l'idée originale.

En ce qui touche le *Mort reconnaissant,* nous n'avons pas, du reste, que les contes populaires actuels à rapprocher du *Livre de Tobie.* La littérature antique témoigne de l'existence de ce thème dans le monde gréco-romain.

Dans son traité *De Divinatione* (I, 27), Cicéron, parlant des songes, relate l'historiette suivante, mentionnée fréquemment, dit-il, par les Stoïciens (lesquels, sans doute, l'avaient prise dans les légendes populaires) : Le poète Simonide ayant vu le cadavre d'un inconnu jeté là, abandonné, le fit enterrer. Ensuite, comme il était pour s'embarquer sur mer, il lui sembla être averti en songe par celui à qui il avait donné la sépulture, de renoncer à son dessein : s'il y persistait, il périrait dans un naufrage. Simonide retourna donc sur ses pas, et tous ceux qui s'étaient embarqués périrent (1).

L'idée du *Mort reconnaissant,* rendant service à celui qui lui a donné la sépulture, apparaît très clairement, on le voit, dans ce conte rapporté par Cicéron et qui certainement est bien antérieur à son époque et peut-être même à l'époque déjà reculée (VIe et Ve siècles avant notre ère) où vivait ce poète Simonide à qui l'on fait jouer le principal personnage (2).

(1) Quid? illa duo somnia quæ creberrime commemorantur a Stoicis, quis tandem potest contemnere? Unum de Simonide : qui, quum ignotumquemdam projectum mortuum vidisset eumque humavisset haberetque in animo navem conscendere, moneri visus est, ne id faceret, ab eo quem sepultura affecerat ; si navigasset, eum naufragio esse periturum ; itaque Simonidem redisse, perisse cæteros qui tum navigassent. (Cf. Valère-Maxime, I, 7, 3.)

(2) Il est intéressant de constater que ce même Simonide est le héros d'un autre conte antique où interviennent également, pour le préserver d'un danger mortel (l'écroulement d'une

*
* *

Nous nous arrêtons, quoique la matière soit loin d'être épuisée. Ce que nous avons dit peut suffire pour que le lecteur se rende compte si les indications tirées des allusions faites par *Tobie* au roman d'*Ahikar* ont été mal interprétées par nous. Ces indications nous conduisaient à chercher si, dans *Tobie,* le fond du récit n'était pas de même nature que ces intercalations, c'est-à-dire tout d'imagination avec but moral. Nous avons cherché; à d'autres de juger si nous avons trouvé.

II. — L' « HISTOIRE DU SAGE AHIKAR » ET LE NOUVEAU TESTAMENT.

§ 1. — *Le « Mauvais serviteur » des Évangiles.*

Oserons-nous le dire, nous spécialiste? La pratique des contes populaires, avec les rapprochements innombrables qu'elle exige, est, à plusieurs points de vue, une bonne école. Elle aiguise l'esprit d'observation; elle fortifie le sens de la logique. En même temps qu'elle nous enseigne à reconstituer, dans leur intégrité première, des récits qui parfois, sous leur forme actuelle, altérée, mutilée, ne présentent à un œil inexpérimenté aucun des traits qui les rattachent à leur famille d'origine, elle nous apprend à ne point nous contenter de ressemblances superficielles, mais à saisir les traits individuels, caractéristiques, qui, alors qu'on les rencontre ici et là, sont l'indice sûr d'une étroite affinité; elle rejette comme insignifiantes les ressemblances générales, *d'une généralité purement humaine* (*allgemein menschlich*), selon la brève et très juste expression de Benfey.

Ces règles usuelles du *folklore*, — règles applicables partout, car ce sont les règles de la *critique* elle-même, — M. Rendel Harris, malheureusement, ne les connaît pas d'une manière pratique, comme ceux qui ont à les appliquer à tout instant dans le métier de *folkloriste*. S'il avait été pénétré de l'esprit qui les a dictées, il n'aurait pas suivi certain docteur de Cambridge, M. M.-R. James, dans les thèses singulières qu'il nous reste à examiner. Car ce n'est pas M. Harris, c'est — ainsi que celui-ci l'indique lui même (Introduction, pp. XVIII et LX) — M. James qui a émis le premier les thèses que développe l'éditeur de l'*Histoire du Sage Ahikar* (1).

maison sur sa tête), deux personnages surnaturels, les Dioscures, reconnaissants envers celui qui les avait célébrés dans une de ses poésies, aux dépens de l'athlète dont il avait à faire l'éloge (Phèdre, l. IV, f. 22. — Cf. Valère-Maxime. I, 8).

(1) Voir ce que dit M. James dans ses *Apocrypha anecdota* (tome II, Cambridge, 1897, p. 158, note) et dans un article inséré dans le *Guardian* du 2 février 1898, sous ce titre : *The Story of Achiacharus.*

* *
*

A la page LXVII de son Introduction, M. Harris donne la liste de tous les passages des Écritures (Ancien et Nouveau Testament) où il voit des infiltrations de l'*Histoire du Sage Ahikar,* des emprunts à ce livre. Il s'est même donné la peine de dresser une échelle bien graduée, descendant de la *certitude* au *doute,* en passant par la simple *probabilité :* chacun des passages visés par M. Harris y a sa cote.

Le *Livre de Tobie* figure en tête, avec la cote : *certitude.* Ici nous n'avons rien à objecter.

Sur le même échelon se place également, d'après M. Harris, un passage des Évangiles, la « parabole du Mauvais Serviteur ». Nous discuterons les textes ; mais il y a lieu de faire précéder cette discussion d'une remarque préliminaire.

Un emprunt, direct ou indirect, fait en cet endroit à l'*Histoire d'Ahikar,* n'aurait pas, s'il était établi, la moindre conséquence relativement à l'*historicité* des Évangiles. Le passage n'est pas même une « parabole » dans le sens propre du mot. C'est une série de suppositions que fait Notre-Seigneur, une série de cas qu'il pose pour développer une doctrine. Et, dès lors que, dans son enseignement populaire, tout en figures, il faisait entrer jusqu'à des allusions à des jeux et chansons d'enfants (Luc, VII, 32), il aurait pu également faire entrer dans cette série de cas supposés des allusions à des œuvres d'imagination connues de tous, à des contes (1).

Mais il ne s'agit pas de discuter s'il est admissible que Notre-Seigneur ait emprunté les éléments d'une sorte de parabole à un ouvrage d'imagination comme l'*Histoire d'Ahikar;* il s'agit de savoir s'il l'a réellement fait. Une possibilité théorique ne suffit pas; il y a ici une réalité à établir scientifiquement.

Voyons si M. Rendel Harris y a réussi.

*
* *

Dans l'*Histoire du Sage Ahikar* se trouve une scène qui ne manque pas de tragique.

Calomnié auprès du roi d'Assyrie par un ingrât, par son propre neveu Nadan, le vieux ministre Ahikar est condamné à mort, et, pour échapper au supplice, il se voit obligé de se cacher dans un trou téné-

(1) Il est juste de reconnaître que M. James, dont M. Harris paraît adopter le sentiment (p. LX), se place ici au point de vue d'une allusion faite par Notre-Seigneur à un ouvrage qui aurait été « populaire » de son temps.

breux, creusé sous le seuil même de son palais. Il est là, désolé, et, au-dessus de sa tête, il entend un bruit d'orgie et les cris déchirants de gens qu'on maltraite. C'est Nadan qui fait ripaille avec des débauchés et qui bat cruellement et torture les serviteurs et les servantes de son bienfaiteur. Déjà, auparavant, ce même Nadan, à qui, trop confiant, Ahikar avait délégué l'administration de ses biens, s'était mis à les dissiper et à battre serviteurs et servantes. — Mais l'ingratitude sera punie. Ahikar sortira, un jour, de ses ténèbres et vengera ses injures. Redevenu le conseiller écouté du roi, il se fait livrer Nadan pour le charger de chaînes, le fustiger sans pitié et le cribler d'une grêle de maximes blessantes destinées à lui rappeler son crime. Finalement il lui déclare que Dieu jugera entre eux deux. Et aussitôt Nadan « enfle comme une outre et crève ».

Ce conte d'Ahikar et Nadan est, pour M. Rendel Harris, le prototype de la « parabole du Mauvais Serviteur » des Évangiles, ainsi que de tel autre passage du Nouveau Testament. Mais occupons-nous d'abord du discours du Sauveur dans lequel il est question du mauvais serviteur.

En premier lieu (Matth., XXIV, 45-47; — Luc., XII, 42-44), ce discours pose le cas d'un bon serviteur, que le maître, partant en voyage, a chargé de distribuer à chacun sa ration dans la maison, et qui, au retour du maître, est en train de s'acquitter de son emploi : ce bon serviteur, le maître lui donnera, pour récompense, l'administration de tous ses biens. — Notre-Seigneur passe ensuite à un cas tout différent. « Mais, continue-t-il (Matth., *ibid.*, 48-51), si ce serviteur se dit « en son cœur : Mon maître tarde à revenir, et qu'il se mette à battre « ses compagnons (ses « co-serviteurs », συνδούλους), à manger et à « boire avec des ivrognes (« à battre serviteurs et servantes, à manger « et boire et s'enivrer », Luc., *ibid.*, 45), le maître de ce serviteur re- « viendra au jour où celui-ci ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne sait « pas, et il le fera déchirer de coups et il le condamnera à partager le « sort des hypocrites (« des infidèles », Luc., *ibid.*, 46) : là, il y aura « pleurs et grincements de dents. »

Tels sont les passages à comparer dans *Ahikar* et dans les Évangiles. La question est de savoir s'il y a entre eux *rapport intime de filiation* ou ressemblances accidentelles et toutes de surface.

Quelle est la *structure* générale du passage de l'*Histoire d Ahikar?* Incontestablement, ce qui y domine tout, c'est l'ingratitude de Nadan envers son oncle, son bienfaiteur; c'est le crime qu'il a commis en faisant tomber Ahikar dans un piège, de façon à attirer sur lui la colère du roi et à le faire condamner à mort. Ce crime, voilà *uni-*

quement ce qui motive le châtiment terrible, providentiel, qui frappe Nadan, quand Ahikar, s'étant dégagé enfin de la trame dans laquelle il était enveloppé, invoque la vengeance céleste.

Sans doute, auparavant, — précisons les choses, — Nadan avait déjà encouru le mécontentement d'Ahikar qui, lui ayant confié l'administration de ses biens, s'aperçut qu'il en abusait pour tout dissiper, pour « égorger les chevaux, couper les jarrets aux mules, battre et tuer serviteurs et servantes » (version syriaque); mais alors Ahikar s'était contenté de lui retirer cette administration pour la remettre à un autre neveu. — Une seconde fois, l'*Histoire d'Ahikar* parle encore de serviteurs et servantes, battus et torturés par ce même Nadan : cela a lieu pendant les orgies auxquelles Nadan se livre dans le palais de son oncle, quand il croit être débarrassé de lui pour toujours. Mais cet épisode ne fait, en somme, qu'ajouter un méfait à tant d'autres, et Ahikar lui-même n'y fait aucune allusion dans la série de reproches dont il accable Nadan, avant de faire intervenir le jugement de Dieu.

Venons à la « parabole » évangélique. Pour M. Harris (p. LII), elle serait « *certainement* inspirée de l'histoire d'Ahikar ». Il en serait ainsi, notamment, de ce qui, dans ce passage de l'Évangile, est dit des méfaits du mauvais serviteur. Et assurément, — comme nous l'avons fait remarquer plus haut, — les exégètes les plus rigoureusement orthodoxes n'auraient à faire aucune objection de principe à cette opinion de M. Harris. Mais il n'en est pas moins permis de se demander si, en définitive, la connaissance préalable de l'histoire d'Ahikar, écrite ou orale, était une condition indispensable pour que, dans une série de cas supposés en vue de développer une doctrine, il fût possible d'imaginer le cas d'un serviteur abusant de l'autorité à lui déléguée, s'enivrant et battant ses compagnons; en un mot, profitant, pour *faire le maître* à la façon d'un grossier esclave, de l'absence du maître véritable... Tout cela, plus d'un bon esprit le considérera certainement comme rentrant dans la catégorie de ce que Benfey appelle « humain d'une manière générale », *allgemein menschlich*.

Mais M. Harris ne se borne pas au rapprochement que nous avons indiqué. D'après lui, le châtiment que doit subir le mauvais serviteur serait encore un emprunt à l'*Histoire d'Ahikar*, et ne serait autre que le châtiment final de Nadan.

Ici, croyons-nous, une simple comparaison des deux textes suffit pour faire la lumière.

Nadan, on se le rappelle, est chargé de chaînes, cruellement battu

et, entre temps, impitoyablement sermonné par Ahikar, avec mention au procès-verbal des réflexions cinglantes du Sage (1). Là-dessus, le jugement de Dieu ayant été invoqué par le vieux justicier, Nadan enfle tout d'un coup et crève. — Nous sommes ici, en plein, dans le domaine de la fantaisie et du merveilleux.

Dans les Évangiles, il est dit simplement que le mauvais serviteur sera déchiré de coups et que le maître lui fera partager le sort des « infidèles » et des « hypocrites », c'est-à-dire de ceux qui ont trahi la confiance du maître. — A coup sûr, nous sommes ici, en plein, dans le domaine de la vie réelle.

*
* *

Déchiré de coups, avons-nous dit au sujet du châtiment du mauvais serviteur. C'est là, à notre avis, la traduction exacte du mot indiquant ce châtiment : διχοτομήσει, « il (le maître) le fera déchirer (de coups). »

Il est bien évident que le sens primitif de ce verbe : « couper en deux », comme on le faisait de certains criminels ou de certains prisonniers aux temps barbares, n'est pas admissible ici. Dans le passage de l'Évangile, toutes les comparaisons sont tirées de la vie quotidienne, et certainement, au temps de l'Évangile, quel que fût en principe le droit de vie et de mort du maître sur son esclave, ce n'était pas chose habituelle de faire couper en deux un mauvais serviteur.

D'ailleurs, la seconde partie du dernier verset montre bien que le mauvais serviteur est supposé survivre à ce châtiment préliminaire, puisqu'il sera mis avec les traîtres, dont il partagera le sort. C'est là, — conclut Notre-Seigneur pour compléter sa comparaison implicite avec le jugement dernier, — qu'il y aura « pleurs et grincements de dents ».

Donc ici le mot διχοτομήσει a un sens figuré, comme tant d'autres mots de la langue populaire, qui est celle des Évangiles. Il correspond tout à fait, ce nous semble, à un mot latin, identique comme composition, au mot *discindere*, lequel, dans la langue familière des Romains, s'emploie seul, sans complément, dans le même sens que l'expression complète *flagellis discindere*, « déchirer de coups », qu'on trouve dans Suétone (*Caligula*, 33).

Un passage du *Miles gloriosus*, de Plaute (acte V, vers 1, 2), est décisif à ce sujet. Le « Militaire fanfaron » a été pris dans une in-

(1) « Et je dis à mon serviteur Nabuel : Note sur une tablette tout ce que je dirai à mon fils Nadan » (Version syriaque). « Tout ce que je lui dirai en proverbes, note-le sur le papier et conserve-le » (Version arménienne).

trigue où l'a engagé sa suffisance de bellâtre, et il est tombé entre les mains du vieillard qui lui a tendu le piège. « Amenez-le, dit celui-ci à ses esclaves; s'il ne vient pas de bon gré, empoignez-le à bras tendus et faites-le sortir; mettez-le entre ciel et terre; *déchirez-le de coups.* »

> Ducite illum; si non sequitur, rapite sublimem foras;
> Facite inter cœlum et terram ut siet; *discindite.*

La suite de la scène montre qu'il s'agit là d'un châtiment préliminaire, qui pourra être suivi d'un autre plus grave.

Notre expression « rouer de coups » est aussi hyperbolique que le *discindere* ou le διχοτομεῖν. Pour comprendre le langage populaire, dans toutes les nations, il est souvent nécessaire d'atténuer ce que ce langage a d'outré, de violemment poétique. — C'est là ce que n'a pas compris M. Harris.

Avant lui, du reste, les auteurs de la vieille traduction latine des Écritures, dite la *Vetus Itala*, n'avaient pas non plus saisi le sens de leur texte; et ce qui le montre, ce sont les hésitations, les retouches que leur traduction présente. Ils ont commencé par une *littéralité* d'écolier : διχοτομήσει, *bifariam dividet,* ce qui dans tel manuscrit est devenu *findet.* Puis le *bifariam* a été enlevé, comme trop absurde, et il est resté un simple *dividet,* qu'a conservé la Vulgate. — Et alors, chose curieuse, d'un réalisme sauvage on a passé à une interprétation tout idéale, mais non moins inexacte. C'est en ayant sous les yeux ce *dividet* que Tertullien voit simplement le mauvais serviteur « séparé du reste du troupeau », retranché du corps des fidèles : *segregabitur et pars ejus cum infidelibus ponetur.* De même, saint Hilaire : *eumque a bonis quæ spoponderat, dividet, portionemque ejus cum hypocritis in pœnæ æternitate constituet;* de même encore, saint Gildas le Sage : *dividet eum a sanctis,* etc.

Ces commentateurs, évidemment, n'avaient pas la moindre idée de l'expression grecque (1).

Il y a quelque chose de plus. Pour interpréter ce passage des Évangiles, a-t-on suffisamment fait attention aux deux versets qui suivent dans saint Luc (XII, 47, 48)? Là, Notre-Seigneur reprend sa comparaison du Mauvais Serviteur à un autre point de vue, celui de la responsabilité du serviteur coupable. Selon cette responsabilité plus ou moins grande, le serviteur sera plus ou moins châtié; mais de

(1) Voir, pour tous ces textes, l'ouvrage de P. Sabatier : *Bibliorum Sanctorum versiones antiquæ, sive Vetus Itala et cæteræ quæcumque reperiri potuerunt* (3 vol. in-f°, Paris, 1739-1749), — aux versets en question.

quelle façon? Il recevra, dit le texte, *beaucoup ou peu de coups* (δαρήσεται πολλάς ou ὀλίγας). Ces deux versets achèvent, ce nous semble, de déterminer le sens du διχοτομήσει.

M. Rendel Harris a changé tout cela (p. LXII). Dans le cas où le mauvais serviteur sera pris en flagrant délit, il ne sera ni coupé en deux, ni flagellé par ordre du maître. Sa punition, M. Harris a découvert qu'elle résultera d'un véritable prodige, se produisant à point nommé : le mauvais serviteur « se fendra en deux, c'est-à-dire crèvera » (*he will split asunder, or burst*), comme Nadan. Et si l'Évangile ne nous le dit pas, c'est que l'Évangile a modifié le texte primitif, que M. Harris se charge de rétablir; c'est qu'au lieu de : « il [le serviteur] *se* fendra en deux », l'Évangile a mis : « il [le maître] *le* fendra en deux. »

Voilà comment M. Harris manipule et embrouille un texte parfaitement clair en lui-même, parfaitement homogène, — et cela, pour le mettre d'accord avec l'*Histoire d'Ahikar,* qu'il veut à toute force y retrouver. Et voilà comment, du même coup, il met le texte évangélique, ainsi remanié ou plutôt ainsi dénaturé, en désaccord avec *tout l'ensemble* de la « parabole » et aussi, il importe de le dire, avec ce bon sens, cette vérité dans la peinture des faits ordinaires de la vie, qui caractérisent les *exemples* sur lesquels s'appuie l'enseignement figuré du Sauveur.

Il nous semble qu'une plus longue discussion serait inutile et que cette première cause est entendue. Passons à une autre.

§ 2. — *La mort de Judas.*

Si, dans la « parabole du Mauvais Serviteur », M. Rendel Harris prétend nous faire reconnaître, après avoir façonné un texte évangélique tout nouveau, le trait fantastique qui caractérise la mort de Nadan, il devait tout naturellement nous signaler le même trait dans la mort de Judas Iscariote : Saint Pierre, dans une allocution rapportée par les *Actes des Apôtres,* n'a-t-il pas dit, en effet, que le traître « creva par le milieu »?... La seule chose, à vrai dire, qui nous étonne ici, de la part de M. Harris, c'est que, dans son échelle graduée, il mette ce prétendu emprunt à *Ahikar,* non point au degré de la *certitude,* comme il a fait pour le « Mauvais Serviteur », mais à celui de la simple *probabilité.*

Quoi qu'il en soit, une expression analogue au mot de « crever » a

été employée par saint Pierre, en sa langue, à l'occasion de la mort de Judas. Le texte grec des *Actes* (qui n'est qu'une traduction de son allocution) rend ce mot par ἐλάκησε μέσος; ce qui, dans la *Vetus Itala* et dans la *Vulgate,* devient *crepuit medius.* Et M. Harris ne manque pas de voir « apparaître derrière Judas, la figure du méchant Nadan ». — D'autres, moins *Ahikaristes,* verront « apparaître » bien d'autres « figures », et ils se diront que, si l'on veut rattacher à l'*Histoire du Sage Ahikar* toutes les *crevaisons* (style congruent à la chose) qui se rencontrent dans la littérature écrite ou orale, la liste en pourrait être singulièrement enflée.

Nadan « crève »; Judas « crève » (à supposer que ce soit de la même façon). Mais la grenouille de la fable crève aussi, et aussi le géant, le *troll* des contes scandinaves, quand il a été frappé des premiers rayons du soleil levant... Il est vrai que l'école, très démodée, qui voit partout, dans les contes populaires, des mythes, des arcanes à pénétrer, viendra peut-être nous dire que le conte scandinave nous donne la forme symbolique de la fin de Nadan, frappé lui aussi par les rayons implacables de la vérité, que son bienfaiteur outragé projette sur lui sans trêve ni merci. — Dans le langage de tous les jours, on crève de dépit, on crève de rage... Tout cela dérive-t-il de l'*Histoire du Sage Ahikar?*

*
* *

Revenons à saint Pierre et à l'expression employée par lui au sujet de la fin de Judas, expression qui répond au latin vulgaire *crepuit.*

Saint Pierre était juif : nous nous sommes demandé si l'Ancien Testament ne pourrait pas éclairer, au point de vue philologique, le langage de l'apôtre, qui ne nous est parvenu que sous le voile d'une traduction grecque. Nous avons donc ouvert une *Concordance,* et nous y avons lu, au mot *crepo,* en dehors de notre passage des *Actes des Apôtres,* la citation suivante des *Paralipomènes* (II, ch. XXV, v. 12) : *qui universi crepuerunt.* Nous reportant aux *Paralipomènes,* nous avons vu qu'il s'agissait, dans ce verset, de prisonniers de guerre qui, sous le roi de Juda Amasias, avaient été précipités du haut d'un rocher. *Universi crepuerunt,* dit la Vulgate dans la traduction de saint Jérôme, et déjà les Septante traduisaient de même manière : καὶ πάντες διεῤῥηγνύντο (M. l'abbé Glaire traduit : « et tous furent brisés »). — Consultez les hébraïsants : ils vous diront que le terme original hébreu correspond bien à ces diverses traductions. C'est le passif d'un verbe ayant le sens de *fendre,* et ce passif signifie « se fendre, se

briser », ce qui convient parfaitement au passage des prisonniers précipités du haut d'un rocher. — Ce même mot est employé aussi dans Job (XXXII, 19; XXVI, 8) au sujet d'une *outre*, d'un *nuage* qui crèvent.

L'expression hébraïque que saint Pierre paraît avoir employée, s'applique donc, non pas seulement à une outre qui crève, comme crève Nadan, mais à un corps humain précipité de haut et se brisant sur le sol.

Reste à examiner si l'ensemble des paroles de saint Pierre nous indique que le corps de Judas se soit brisé, fendu, autrement dit *ait crevé* en tombant de haut. Ces paroles sont les suivantes : καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος· καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγνα αὐτοῦ. Ce que la Vulgate traduit ainsi : *et suspensus* (*et pronus factus*, dit la *Vetus Itala*, bien plus fidèle) *crepuit medius, et diffusa sunt omnia viscera ejus.*

Πρηνὴς γενόμενος, *pronus factus*, exprime très clairement le fait d'un homme qui tombe, qui est précipité en avant. Mais d'où est tombé, d'où a été précipité Judas?

Il est tombé de la potence volontaire où il s'est pendu. Saint Matthieu est formel sur le fait de cette pendaison, et son ἀπήγξατο (*laqueo se suspendit*) « on ne peut pourtant pas s'en débarrasser » (*das ἀπήγξατο des Matthäus lässt sich doch nicht aus der Welt schaffen*). Ce n'est pas nous autres catholiques qui parlons : c'est un exégète protestant, M. A. Hilgenfeld, et cela, tout récemment (1).

Maintenant, comment Judas est-il tombé de son gibet? La corde s'est-elle rompue? ou aurait-elle été coupée après la mort du traître? car il peut tout aussi bien s'être brisé mort que vivant. Autant de questions qui ne seront jamais résolues, comme tant d'autres questions historiques de détail, insignifiantes au fond.

Ce qu'on est en droit de dire, en tout cas, c'est que les difficultés que certains accumulent à plaisir disparaîtraient s'ils tenaient compte de ce que saint Pierre, dans la petite allocution dont il fait précéder l'élection d'un successeur à Judas dans le collège apostolique, ne prétend pas donner un procès-verbal de la mort du malheureux, et que son résumé de l'événement a, comme le reste du discours, la forme oratoire.

*
* *

Après ce simple exposé, qu'on suive, si l'on veut, M. Harris dans les considérations où il s'engage.

On y retrouvera, cela va sans dire, l'invariable renvoi à l'*Histoire*

(1) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (t. XLVI, 1898; article pp. 312-316).

d'Ahikar. Nadan s'étant enflé tout d'un coup et ayant « crevé comme une outre », il en devait être forcément de même de Judas, d'après M. Harris, dans la forme primitive des *Actes des Apôtres;* si on lit autre chose dans la forme actuelle, c'est qu'il y a eu correction, adoucissement du récit original. Aussi M. Harris insiste-t-il sur la nécessité de remplacer par le mot πρησθεὶς, « s'étant enflé », le πρηνὴς γενόμενος, qu'il trouve « gauche » (*awkward*), puisqu'il ne saisit nullement l'ensemble dans lequel ce mot figure (1).

Et, à ce propos, M. Harris ne manque pas de rappeler certain *racontar* sur Judas, attribué à Papias, racontar où, d'ailleurs, il n'est nullement question d'enflure subite et miraculeuse, suivie immédiatement de *crevaison,* mais d'une obésité, d'un grossissement monstrueux dont Judas aurait été atteint et qui finalement lui aurait joué le mauvais tour de le faire écraser par une voiture, dont il n'aurait pu se garer (2).

(1) La version arménienne des *Actes* a, paraît-il, — d'après M. Conybeare, cité par M. Harris, — un mot équivalent à πρησθεὶς. Cela prouve tout simplement que le traducteur arménien a mal lu un mot que le témoignage *unanime* des manuscrits grecs et de la *Vetus Itala* nous montre être bien πρηνὴ. (Voir les variantes des manuscrits des *Actes* dans le travail si complet de Tischendorf, *Novum Testamentum græce, editio octava critica major,* Leipzig, 1869.)

(2) Eusèbe (qui a vécu de l'an 267 à l'an 338 de notre ère) dit, dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 39, 13), à propos de certaines assertions des Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις de Papias (mort vers l'an 150), que celui-ci se montre là « un fort petit esprit », σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν... φαίνεται; ce qui n'est nullement en contradiction avec la « vaste érudition » et la « connaissance de l'Écriture » que ce même Eusèbe reconnaît à ce même Papias dans un autre endroit (III, 36, 1). On peut, en effet, savoir énormément de choses et manquer de jugement. — Quant au passage de Papias sur Judas, que cite M. Harris et qu'il a pris dans un commentaire sur les *Actes*, attribué à Œcuménius, célèbre exégète grec du moyen âge, ce passage est très différent d'un autre, beaucoup plus long, sur le même sujet, qu'une certaine *Catena,* c'est-à-dire un recueil d'extraits d'exégètes antiques, donne comme ayant été tiré de Papias par Apollinarius, évêque du IIe siècle. (On trouvera réunis dans la *Patrologie grecque* de Migne, V, 1255-1262, tous ces textes attribués à Papias.) — Le premier passage nous montre Judas ayant effroyablement grossi, ne pouvant marcher qu'à grand'peine, et écrasé, un jour, par un char dont le cocher était distrait. C'est un vrai *Fait divers.* Le second parle aussi de « char », mais pour dire que Judas était tellement énorme, qu'il ne pouvait passer « là où passe facilement un char »; suit une description de toute sorte de maux physiques horribles qui auraient frappé Judas, de la tête aux pieds, et en auraient fait un objet d'horreur et de dégoût. — Lequel des deux passages est le vrai texte de Papias? Peut-être ni l'un ni l'autre. En tout cas, dans l'un et dans l'autre, nous sommes aussi loin de « Nadan » et de sa fin fantastique, que des textes, d'une sobriété vraiment historique, du Nouveau Testament.

On a fait couler bien de l'encre sur la question de savoir si Papias voulait ou non « harmoniser » les *Actes* et saint Matthieu. (Voir les revues théologiques protestantes, *Theologische Studien und Kritiken*, 1866, pp. 680 seq.; *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1867, pp. 39 seq.) Il y aurait peut-être eu lieu d'examiner d'abord si l'on avait sous les yeux le vrai texte de Papias; car les deux textes sur Judas ci-dessus mentionnés ne sont pas d'accord entre eux, tout en étant donnés, l'un et l'autre, comme extraits de Papias. Ensuite, si l'on

Tout cela ne nous met nullement dans l'embarras, nous autres catholiques, ainsi que M. Rendel Harris se l'imagine, et tout cela ne nous empêche nullement de considérer comme parfaitement possible la conciliation des deux textes sérieux, celui de saint Matthieu et celui des *Actes*.

Nous n'avons pas hésité à voir *Ahikar* là où il est; ce que nous demandons, c'est qu'on ne veuille pas nous le faire voir partout. Dites, si vous tenez à le dire, que les deux textes du Nouveau Testament relatifs à la mort de Judas sont difficiles à harmoniser; mais, au nom de la science et du bon sens, laissez ici *Ahikar* de côté : il n'est pour rien dans l'affaire.

était arrivé à la conclusion que ces textes reflètent jusqu'à un certain point le texte primitif, ne devait-on pas se demander si Papias, le peu critique Papias, n'avait pas tout bonnement consigné dans son livre une histoire qu'il avait ramassée n'importe où, et qui n'avait pas plus de valeur que les fantaisies des Évangiles apocryphes?

Emmanuel Cosquin.

Vitry-le-François.

DEUX CHANTS DE GUERRE

I. LE CANTIQUE DE MOISE APRÈS LE PASSAGE DE LA MER ROUGE

Le rythme. — Il est indispensable d'établir avant tout le rythme du morceau. Quelle que soit l'incertitude qui règne encore sur cette matière, on est d'accord, semble-t-il, sur les points suivants : 1) La pensée n'est jamais assujettie aux lois prosodiques comme dans la métrique classique; toute analyse rythmique qui exigerait des rejets, c'est-à-dire tout arrangement dans lequel chaque pensée principale ou secondaire ne serait pas enfermée dans une strophe ou une subdivision moindre, vers ou demi-vers, répugne au concept de la poésie sémitique ancienne. 2) La pensée ne peut à elle seule fournir la raison des divisions proposées, sans quoi la poésie ne se distinguerait pas de la prose; il faut nécessairement supposer une certaine mesure, au moins dans la proportion des strophes, dans les mots qui se répondent ou se répètent pour marquer des divisions poétiques. 3) Et même ce dernier élément, qui est l'élément formel en poésie, doit l'emporter : on admettra plutôt que le poète lyrique ait permis à sa pensée un certain désordre que de supposer qu'il n'a rencontré que par hasard une facture déterminée qui est le cadre artificiel et rythmique de sa pensée : c'est avant tout ce cadre qu'il faut chercher.

D'après ces principes, il faut tout d'abord éliminer le rythme proposé par le R. P. Gietmann S. J., *De re metrica hebraeorum* (p. 68). Le cantique se composerait de vers heptasyllabiques. On sait, en effet, que l'auteur s'est proposé de *perfectionner* le système de Bickell. Mais l'illustre professeur de Vienne reculerait sans doute devant les conséquences qu'on tire de sa méthode en rencontrant des cas comme celui-ci :

Timla 'em 'nafsi, ariq — charbi, torisem 'jadi.
J'assouvirai sur eux mon désir, je tirerai
Mon glaive, ma main les détruira,

et autres rejets de ce genre qu'il faudrait supposer dans le morceau. Inutile d'insister sur l'arbitraire qui met les vers au lit de Procuste : *assig, achalleq salal* et *çalalu ka'ofärt b' maim adirim,* seront difficilement regardés comme de même mesure.

L'analyse de *Dillmann,* pour ne citer que lui, ne tient pas assez compte du second principe. Il sépare le verset 1 et le verset 18 comme prélude et conclusion et divise le reste en trois parties de 6, 12, 18 lignes; toutes commencent par célébrer Iahvé, la première (2-5) comme un héros qui a jeté les Égyptiens dans la mer; la seconde (6-10) comme le vainqueur qui les a engloutis; la troisième (11-17) comme le saint qui sauve son peuple. La première partie aurait cinq accents (3 + 2) les deux autres quatre accents (2 + 2). Et Dillmann conclut à la régularité du rythme!

Le R. P. de Hummelauer s'attache à la théorie très étudiée proposée par le R. P. Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen.* Mais il est difficile d'être à la fois plus précis et plus arbitraire. Nous avons une strophe et une antistrophe, composée chacune de cinq vers, v. 1-5 et v. 6-10. Vient une strophe alternante v. 11-13 chantée par le premier, le second, puis le premier chœur, et dont il est dit qu'elle énonce le thème du cantique (*Comm.,* p. 156). Le second chœur a maintenant les honneurs de la seconde strophe 14-16[a] et le premier chœur donne l'antistrophe 16[b]-18, chacune de trois vers. Les vers sont des distiques ou des tristiques, avec deux ou trois accents. Malheureusement, tout cela n'a aucun point d'appui dans le cantique en dehors d'un arrangement des pensées que chacun peut concevoir à sa guise et il est du moins étonnant que le thème du cantique soit au milieu : l'auteur a voulu tenir compte du second principe, mais il n'a pas saisi les éléments rythmiques demandés par le troisième.

Nous n'avons pas besoin d'insister, parce que la vraie division une fois reconnue, il ne faudra plus que s'étonner qu'elle ait passé inaperçue, car il ne s'agit plus ici d'une disposition factice des pensées, mais d'une ossature formelle certainement voulue par le poète. Elle a été parfaitement mise en lumière par M. Félix Perles (*Zur Althebräischen Strophik,* Wien, 1896), d'après les principes de D. H. Müller en étudiant dans le chant lui-même les parties qui se correspondent mutuellement non seulement pour le sens, mais par des rappels de mots (*Responsio*) que nous noterons dans le commentaire. Le chant est composé de trois strophes de dix lignes, 1[b]-5; 7-10; 12-16[a]. Les trois strophes commencent par l'éloge de Dieu et se terminent par la défaite des ennemis qui, trois fois, sont assimilés à une chose pesante. Certes, la chute ne pouvait être mieux marquée! Perles aurait

même pu noter l'exact parallélisme du mouvement dans ces trois strophes, trois vers sur les attributs de Dieu sont suivis de deux lignes plus courtes. A la sixième ligne, les strophes prennent un élan nouveau et mettent en scène les combattants, Dieu comme guerrier, les Égyptiens, les princes d'Édom et de Moab. Les trois strophes sont suivies de deux lignes : chacun de ces distiques commence par deux mots répétés, ce qui donne aux trois distiques le même caractère et les détache des strophes comme un refrain; il résulte seulement de cette partition qu'il faut considérer comme une glose la fin du verset 11 qui en a d'ailleurs l'apparence : נורא תהלת עשה פלא. Les versets 17 et 18 sont une sorte d'envoi relatif à l'avenir, qui a moins l'accent du triomphe que celui de la prière.

Perles aurait pu voir que le ו du v. 7 paraît contraire à sa division : il est absent dans *Syr.* Quant à la mesure de chaque vers, elle est d'autant plus difficile à déterminer que les vers ne paraissent pas égaux. Si le renseignement de Philon est exact que le cantique était chanté à deux chœurs avec un admirable refrain (*De agricult.*, I, p. 312, éd. Mangey), le refrain serait celui que nous indiquons; dans chaque strophe, on attribuerait les cinq premiers vers à un chœur et les cinq suivants à un autre.

Nous donnons maintenant la traduction du cantique, en soulignant quelques-uns des mots qui s'appellent pour marquer le rythme.

Je chante Iahvé, car il s'est élevé sublime,
Il a jeté dans la mer le cheval et son cavalier.
[2] Ma force et ma mélodie c'est Iah, qui s'est fait mon salut;
Il est mon Dieu, je dirai sa gloire,
Le Dieu de mon père, je l'exalterai.

[3] Iahvé est un homme de guerre, il se nomme Iahvé,
[4] Il a poussé dans la mer les chars du Pharaon et son armée,
Et l'élite de ses combattants a été noyée dans la mer Rouge;
[5] Il a fait passer sur eux les flots,
Ils sont descendus au fond comme la pierre.

[6] *Ta main droite, Iahvé,* magnifique de force,
Ta main droite, Iahvé, brise l'ennemi.

[7] Tu abats tes adversaires par ta majesté puissante;
Tu laisses aller ton courroux, il les dévore comme un fétu,
[8] Et au souffle de ta bouche les eaux se sont amoncelées,
Les ondes se sont dressées comme une digue,
Les flots sont devenus solides au sein de la mer.

7. Supprimer ו avec *Syr.*, *conj. crit.*; TM, וברב, *et* par...

[9] L'ennemi a dit : « Je poursuivrai, j'atteindrai,
Je partagerai les dépouilles, j'assouvirai sur eux mon désir,
Je tirerai mon glaive, ma main les détruira. »
[10] Tu as soufflé de ton haleine, la mer les a couverts,
Ils sont allés au fond des grandes eaux comme le plomb.

[11] *Qui est comme toi* parmi les dieux, Iahvé?
Qui est comme toi, magnifique de sainteté?
(Craint pour (tes) actions d'éclat, opérant des prodiges).

[12] Tu as étendu ta main droite,... la terre les engloutit...
[13] Tu as conduit dans ta bonté ce peuple que tu as délivré,
Tu l'as dirigé dans ta force vers ta sainte demeure.
[14] Les peuples l'ont appris... ils tremblent,
L'angoisse s'est emparée des habitants de la Philistie.

[15] Alors les princes d'Édom ont été saisis d'effroi,
Les chefs de Moab sont en proie à la terreur,
Tous les habitants de Canaan ont frémi.
[16] La frayeur et la panique les étreignent;
A la grande (action) de ton bras ils demeurent stupides comme la pierre!

Jusqu'à ce qu'ait passé ton peuple, Iahvé,
Jusqu'à ce qu'ait passé ce peuple que tu as acquis.

[17] Tu les amèneras et tu les planteras sur ta montagne héréditaire,
La demeure bien assise que tu t'es faite, Iahvé,
Le sanctuaire, 'ô Iahvé', que tes mains ont établi.
[18] Iahvé règne pour toujours et à jamais.

1-6. *Première strophe.* — 2) רֹכֵב peut signifier celui qui conduit un char aussi bien qu'un cavalier, Ps. LXVIII, 5; Jer. LI, 21. Cependant le voisinage de סוּס plutôt que רָכַב indiquerait un cavalier (cf. Ag., II, 22), ce qui ne marquerait pas pour le cantique une haute antiquité ni l'impression du moment, d'autant que l'armée des Pharaons se composait surtout de chars, XIV, 7. *Dill.* essaye de résoudre : le poète aurait résumé en deux mots ce qui faisait la force du Pharaon, les chevaux et les conducteurs de chars. Les anciennes versions, qui n'avaient pas ce scrupule, ont traduit « cavalier ».

2) זִמְרָת se retrouve Is., XII, 2, et Ps. CXVIII, 14, qui font allusion à notre cantique. Plutôt que de supposer une forme archaïque, suppléer un י qui a pu disparaître à cause du י suivant. D'ailleurs « ma force et mon chant » sont très heurtés; les LXX, qui avec σκεπαστής supposent כִּסּוּי, « ma défense », donnent un sens meilleur que cependant nous n'osons

17. יהוה, *Sm.*; TM, אדני, *Seigneur.*

adopter à cause de la tradition représentée par Is., XII, 2, et Ps. CXVIII, 14. — ויהי, le ו conséc. avec *Dill. et par conséquent*, plutôt que *car* (*Kautzsch*), comme si on n'avait pas su auparavant ce qu'il en était. Les LXX n'ont pas lu יה, qui est cependant nécessaire, comme sujet de la phrase nominale, non plus que les suffixes à עז et au mot suivant. 2ᵇ, « le dieu de mon père », cf. Ex., III, 6; le sing. s'explique ici parce qu'une seule personne élève la voix pour inviter les autres à chanter : il est naturel qu'elle ne fasse allusion qu'à son père. אנוהו est un hiph. de נוה : ce verbe ne se rencontre pas, et pourrait être une contraction pour נאוה (lequel serait lui-même un niph'al de אוה), « être beau, agréable »; ce sens a été bien compris par LXX, *Vg.*, *Syr.*, mais qu'y a-t-il là d'archaïque (contre *Dill.*)? *Onq.*, *Arab.* ont, quoique diversement, pensé à la racine נוה, *habiter*. — וארממנהו, le suffixe non contracté pour ־ֶנּוּ, *Ges*[26], § 58ᵏ, mais ce n'est pas archaïque, Jer., V, 22; XXII, 24.

3) יהוה nommé au lieu de זה indique un nouvel élan de la strophe. Le texte *Sm.* est un peu différent, il a été retrouvé dans une inscription en caractères samaritains que nous avons découverte à Amwâs, יהוה גבור במלחמה יהוה שמו, cf. Ps. XXIV, 8. — (RB. 1893, p. 114). Il y a d'ailleurs dans le simple איש une énergie d'expression qui a été évitée dans le Psaume, encore plus dans *Sm.* et complètement dans les LXX, Κύριος συντρίβων πολέμους, *Vg. quasi vir*. L'inscription d'Amwâs prouve l'antiquité de la tradition samaritaine, au moins pour le Vᵉ siècle ou le VIᵉ après J.-C. « Iahvé est son nom » est expressif comme le défi lancé par le guerrier : Je me nomme un tel! l'usage existe encore parmi les Arabes.

5) יְכַסִּימוּ, lu par les LXX יכסימו, πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς; cf. pour la forme Ps. CXL, 10, *Qrê*, תהמות serait à l'accusatif. Dans TM. la forme est pour יְכַסּוּ, et מו seulement ici pour מוֹ, suff. poétique. La difficulté du temps imparf. est la même dans les deux cas (contre *Dill.*), on l'explique de l'action progressive des eaux représentée ensuite comme achevée. תהמות est ici à peu près syn. de mer, ce qui n'est pas un indice d'antiquité; תהום est un fém. rappelant l'assyrienne *Tiamtu* dans l'ancienne conception, Gen., VII, 11; XLIX, 25, etc.

6) Sorte de refrain, analogue à 11 non seulement par la répétition des deux premiers mots, mais encore par le rappel נאדר, et la forme de louange générale, au temps présent sans indication d'un fait spécial pour marquer que l'attribut convient toujours à Dieu. נאדרי, part. niph. à l'état construit avec י *littera compaginis*, considérée comme un reste de génit. forme archaïque, mais employée cependant par des auteurs récents (*Ges*[26], § 90, *l.*), peut être ici plutôt que v. 11 pour marquer le participe et l'état construit. LXX et *Vg.* ont rendu le

parf., mais alors on aurait ימין au mase., tandis qu'au vers suivant il est au fém.; ce n'est donc pas possible, et נאדרי se rapporte à יהוה.

7-10. *Deuxième strophe.* — 7 ss.) Le ו est à effacer avec *Syr.*; il marque trop étroitement la suture, puisqu'une nouvelle strophe commence ici. D'ailleurs l'idée prend son point d'appui dans le refrain qui précède (*concatenatio*); elle est d'abord générale, puis s'applique aux circonstances avec le parf. v. 8. גאון rappelle גאה, 1re strophe, 1er vers (*responsio*). Comme sublime, Dieu renverse ses adversaires comme on renverse une maison (Ps. XXVIII, 5); en tant qu'irrité, il les consume comme le feu dévore la paille (Is., V, 24; Nah., I, 10). Notre cantique est plus concis et prépare moins la métaphore que les passages cités.

8) Les eaux ne sont pas ici comparées à un tas de blé (contre *Dill.*), car le vent ne forme pas des tas de blés, mais à des collines de sable (cf. ערבות העפר, Neh., III, 34) soulevé par le vent, qui se tiennent comme une digue, ar. *arimat*, « digue ». נֵד d'après *SgSt.* c'est un monceau de gerbes, mais Is., XVII, 11, ne peut être allégué et les autres cas (Ps. LXXVIII, 13; Jos., III, 13, 16; Ps. XXXIII, 7) ou sont influencés par notre passage ou disent la même chose. L'analogie de l'arabe *nadd*, « monticule isolé », convient assez pour le sens (cf. *nahad*, « se gonfler mais être solide »); LXX, *mur.* *Vg.* omet le mot. Où *Hum.* a-t-il vu que ערם signifie *nudare* en hébreu?

9) Deuxième moitié de la strophe. Il n'y a pas de copule non plus qu'aux passages parallèles 3 et 15. Les trois verbes sans copule, rapidité de la poursuite dans le style poétique, cf. Jud., V, 27.

10) Au premier vers כסה comme au vers parallèle v. 5, au second vers le plomb en parallèle avec la pierre et צללו rappelant מצולת v. 5. צלל ne se trouve qu'ici, cf. ass. *ṣalâlu*, « se coucher » (*Del.* AHW.), et *maṣallu*, « lieu de repos pour les pasteurs »; מצולה serait le lit de la mer ou des fleuves.

11) Deuxième refrain parallèle à v. 6. Le parallélisme avec נאדרי בכח, v. 6, empêche de prendre קֹדֶשׁ dans le sens de sanctuaire (LXX); c'est, comme le précédent refrain, une idée de transition qui mène de la force de Dieu à la sainteté à laquelle est due le culte, v. 13. — 11b, est exclu par le rythme, c'est une glose, comme l'indique déjà l'accumulation des épithètes.

12-16a. *Troisième strophe.* — 12) בלע se dit du châtiment de Coré, Num., XVI, 32; cependant rien n'indique qu'il manque une strophe; il faut donc prendre ארץ dans un sens général, « la terre », au lieu de la mer, pour les deux éléments. Au troisième vers עד comme au troisième vers de la première strophe. Le verbe נהל signifie proprement conduire un troupeau au lieu des sources et des pâturages : il semble donc que נוה

indique le lieu favorable au peuple lui-même, et par conséquent la terre sainte, non l'habitation de Dieu, le sanctuaire (contre *Dill.*). Il n'est pas possible qu'il s'agisse du Sinaï (contre *Hum.* et *Calm.*); tout se rapporte à l'entrée dans la Terre Sainte comme le prouvent l'énumération des peuples et le v. 17; c'est d'ailleurs ce qu'a compris Ps. LXXVIII, 54. Or le terme de terre sainte pour désigner le pays de Canaan n'est guère probable avant l'exil. Les trois verbes sont au parfait, traduits au parf. par LXX et *Vg.*, mais le poète ne dit pas qu'ils sont arrivés de fait; il représente le peuple en bonne voie pour arriver, le terme semble déjà atteint en espérance. Les LXX ont lu נחמת, « vous avez consolé », au lieu de נהלת.

14) Deux vers courts comme les parallèles dans les deux strophes précédentes. *Vg. ascenderunt* ne peut guère émaner de S. Jér. qui a dû lire, comme tout le monde, *audierunt*. *Irati sunt* est une fâcheuse imitation des LXX.

15) אז, nouveau point de départ qui indique cette fois assez nettement une perspective plus éloignée. *Hum.* cite trois exemples (Ps. XCVI, 12; Soph., III, 9; Job, III, 13) de אז avec l'idée du futur, mais dans ces trois cas le verbe qui suit est à l'impf.; de la sorte on pourrait en citer bien d'autres. Il faut d'ailleurs du temps à la nouvelle du miracle pour parvenir. Aussitôt qu'ils ont appris, ils frémissent, aussitôt que ceux d'Édom ont été ébranlés, ceux de Moab tremblent; alternance de passés et de présents qui marque la rapidité avec laquelle la seconde action suit la première, comme v. 12. אלוף est le nom des chefs des tribus édomites, Gen., XXXVI, 15; *les béliers* de Moab pour ses « chefs », ses « conducteurs », Ez., XXXIV, 17.

16) אימתה, ancienne forme accusative servant de sujet, comme Jon., II. 10 (ישועתה) *Kœn.*, 269*a*, ce qui ne marque pas une haute antiquité. יִדְמוּ, *qal* de דמם, non pas « ils tombent dans l'eau muets comme une pierre », *SgSt.*, mais « ils demeurent muets comme une pierre », artifice élégant pour terminer cette troisième strophe par un corps pesant comme les deux autres.

16[b]) Le troisième refrain éclate pour compléter la pensée. On suppose que la terreur causée par le passage de la mer Rouge durera assez longtemps pour que les Israélites puissent passer, ce qui ne vise pas seulement Édom et Moab, mais aussi les Philistins, et en général les habitants de Canaan : il s'agit donc de tous ceux qui tenteraient d'empêcher les Israélites de prendre possession de la terre promise. Par ce miracle Dieu a acquis son peuple.

17) Conclusion du poème en forme de vœu, comme l'envoi de nos ballades. Les Israélites entreront et seront plantés dans le pays que

l'on peut nommer la montagne héréditaire de Iahvé, sa demeure inébranlable. מכון dans le sens d' « habitation » ne se dit que de celle de Dieu. לעולם ועד sont des expressions très fortes, « *sed ejusmodi expressiones non semper absolutam significare æternitatem, apud omnes constat* » (Hum.). *Et ultra* de la Vulgate suit les LXX qui ont pris עד pour עוד, *encore*, c'est un contresens dont on a souvent admiré le sublime; une tournure comme לעד לעולם, Ps. CXI, 8, ne laisse pas de doute sur le sens de la nôtre. On ne voit pas qu'il soit directement question du Temple (*Keil*) ni même du sanctuaire de Silo (*Dill.*). Il s'agit uniquement du pays considéré comme le sanctuaire de Dieu (*Caj. Hum.*). Le poète n'est donc pas sorti de la situation. Mais comme ce pays où Dieu habite spécialement est qualifié uniquement de montagne, il y a une allusion discrète au mont du Temple, voilée comme il convenait au moment du passage de la mer Rouge; du moins tout s'explique à merveille si l'auteur avait en vue la sainte montagne de Sion, car la montagne n'a pu être qualifiée de sanctuaire qu'en raison du Temple.

Origine. — Le cantique, avec la structure que nous lui avons reconnue, est une œuvre admirable d'élan, d'imagination poétique et de confiance en Dieu; c'est en même temps une œuvre faite sur un plan soigneusement suivi, dans laquelle les pensées et les mots se répondent avec art. Il est impossible de supposer qu'une des strophes a été composée après coup pour être si bien ajustée aux autres; sauf les quatre dernières lignes (envoi), que l'on pourrait à la rigueur détacher, le tout est fortement lié et d'une structure compacte. Cet envoi lui-même, quoiqu'il ne soit pas sur le même rythme, sort trop naturellement de la dernière strophe pour n'être pas le couronnement de tout l'édifice. L'auteur a d'ailleurs suivi sa donnée : on est peu après le passage de la mer Rouge; rien ne détonne absolument, les parfaits de la troisième strophe peuvent passer pour des effets poétiques : le bruit du prodige s'est répandu avec la rapidité de l'éclair, déjà les Israélites sont sur la frontière de Canaan; l'allusion voilée au sanctuaire sur la montagne de Dieu peut être attribuée à l'esprit prophétique de Moïse, et si le sanctuaire est déjà censé établi, il peut être question d'une préexistence idéale. Il n'y a donc rien qui empêche absolument d'attribuer la composition à Moïse. D'autre part un auteur quelconque aurait été bien maladroit s'il ne s'était pas placé dans la situation qui servait de thème au poème. Il est difficile d'admettre qu'un poème si régulier ait été composé dans un mouvement d'enthousiasme avec le même art que les Psaumes destinés au chant liturgique. Les ennemis cités sont ceux avec lesquels Israël eut plus

tard de fréquentes querelles ; mais les Philistins ne semblent pas avoir été installés dans le Séphéla avant Ramsès III, et quant à Édom et à Moab, ils ne se sont trouvés sur l'itinéraire des Israélites que lorsque celui-ci eut été changé après les premières tentatives contre le sud du pays de Canaan ; d'ailleurs ils n'avaient alors rien à craindre des Israélites puisque Dieu voulait qu'ils les respectassent (Deut., I et II). Toute la troisième strophe s'explique mieux avec un certain recul des faits, et l'envoi paraît faire corps avec le poème, supposant l'existence du sanctuaire au mont Sion. Il est vrai que la tradition indique clairement qu'on chanta alors un cantique, ce qui est la chose la plus naturelle du monde, et il n'y a aucune raison de dire que le thème indiqué ch. XV, 21, n'est pas conforme à celui du poème. Le fond, ou, si l'on aime mieux, le point de départ inspirateur remonte donc au temps de Moïse, et on pouvait très bien lui attribuer un cantique postérieur. Composer des morceaux de circonstance mis dans la bouche des personnages historiques est un procédé littéraire généralement admis sans qu'il y ait fraude ni erreur (1).

Dès lors à quelle époque attribuera-t-on le cantique sous la forme que nous avons ici? *Dill.* insiste beaucoup sur ses archaïsmes de langue et de grammaire. Ils sont beaucoup moins nombreux qu'il ne le dit, et sans prétendre que l'archaïsme a été employé de parti pris et par affectation, on sait que la poésie emploie volontiers des formes vieillies. D'autre part « la terre sainte » pour « le pays de Canaan », v. 13, est un indice de modernité. Il n'est pas certain que le cantique sous sa forme actuelle ait été connu d'Osée, qui a pu faire allusion (Os., II, 17) à XV, 21. Isaïe le cite (XII, 2) dans son chant d'actions de grâces, mais ce passage n'est pas un des plus anciens du recueil. Une inspiration semblable se retrouve, Is., LXIII, 11. On voit qu'au temps de la captivité on prenait pour type des anciennes miséricordes de Dieu le passage de la mer Rouge. Ce Dieu qui avait si tendrement conduit les Israélites d'Égypte en Palestine ne ramènerait-il pas les Judéens de Babylone vers la sainte montagne du Temple? Il nous semble que ces souvenirs et cette espérance voilée (v. 17) joints ensemble donnent

(1) Il faut du moins dire avec le R. P. de Hummelauer : « *per se, dummodo cantici summa Moysis esse auctoris concedatur, non repugnat aut illud forma aliqua recentiore, aut appensa etiam recentiore aliqua strophe, a sacrorum documentorum collectore aliquo, v. g. ab Esdra, canoni esse insertum* » (p. 160). Lui-même cependant conclut à la composition et au chant par Moïse (p. 152) : « prudens nullum relinquitur dubium eum (Moysen) carminis non præcentorem solum, sed etiam auctorem fuisse », et en déduit, à cause de sa difficulté de parole (IV, 10), *illud impedimentum in hoc cantico jam plane esse sanatum.*

au poème un accent plus touchant encore que s'il émanait de Moïse lui-même.

II. LA CHANSON D'HÉSÉBON

La poésie des Hébreux connaissait autre chose que le cantique, elle avait le *mâchal*. L'expression est demeurée obscure et nous ne saurions mieux définir *les énigmatistes* que du temps de dom Calmet : « Ces diseurs de proverbes étaient une espèce de Poètes anciens, qui parlaient d'une manière poétique, figurée et sentencieuse... » Le *mâchal* n'est pas toujours une satire, mais il contient toujours une pensée allégorique, une allusion plus ou moins transparente : les sentiments émus de l'âme y sont remplacés par les traits souvent mordants de la raison. La chanson n'est pas tout le *mâchal*, mais elle en fait partie par son cachet de bon sens mêlé d'ironie. On peut considérer le chant de Moïse comme le type du cantique (*chir*) : l'élan et l'enthousiasme y sont contenus dans un rythme précis; c'est l'accord de l'inspiration et de l'art. Plus savoureux peut-être dans ses allures étranges est le *mâchal* d'Hésébon, la plus ancienne probablement des chansons militaires où les soldats en chœur prennent la parole. Les variantes des divers textes bibliques en font un thème intéressant de critique textuelle, et on a voulu en tirer de graves conséquences pour l'histoire. Il s'est trouvé des savants qui ont prétendu la comprendre mieux que l'auteur qui l'a insérée dans son texte en prose... Autant de motifs de la soumettre à une étude attentive. Nous chercherons successivement le sens des divers textes, puis nous essaierons de rétablir le texte primitif, et de préciser la pensée générale de cet intéressant petit poème.

Les circonstances sont connues par le texte biblique (Num., XXI, 26 ss.) : ... car Hésébon était la capitale de Séon, roi des Amorrhéens, et il avait combattu le roi de Moab précédent et il lui avait enlevé tout son pays jusqu'à l'Arnon; aussi dit-on dans la chanson :

Texte massorétique.

27 Venez à Hésébon,
Qu'on bâtisse et qu'on fortifie la ville de Séon!
28 Car un incendie est sorti d'Hésébon,
Une flamme de la cité de Séon,
Il a dévoré l'Ar de Moab,
Les Seigneurs des hauteurs de l'Arnon.

29 Malheur à toi, Moab,
Tu as été détruit, peuple de Kamos!
Il a fait de ses fils des fuyards,

Et de ses filles des captives,
Pour le roi des Amorrhéens Séon.
30 Et nous les avons percés de flèches, Hésébon a péri jusqu'à Dibon,
Et nous les avons dévastés jusqu'à Nophah,
Qui est jusqu'à Mêdeba.

Il n'y a pas beaucoup de remarques à faire sur la traduction. On peut se demander v. 29 si Camos ou Moab est le sujet de נתן : la grande majorité dit Camos; c'est une honte pour ce dieu d'avoir ainsi livré son peuple à la ruine. Cette idée est bien conforme à la pensée religieuse de l'antiquité, mais si l'on peut parler des Moabites comme fils de Camos, peut-on dire spécialement ses fils et ses filles? Il semble que Jérémie, qui s'est inspiré de ce passage (XLVIII, 46), l'a entendu des fils et des filles du peuple de Camos. Un moyen de tout concilier serait d'entendre נתן du dieu et בנין du peuple. Au v. 30 ונירם est dérivé, d'après Kimchi, du verbe ירה, « percer de flèches », première personne du pluriel de l'imparf. consécutif; ונשים est encore proposé dans Gesenius-Buhl (13e éd.) comme pouvant venir de שמם, « dévaster », ou de נשא, « attaquer, tomber sur quelqu'un », dans les deux cas à la même personne et dans la forme *hiph'il*. Si les deux dérivations sont possibles, il faut évidemment préférer l'idée de *dévaster*, celle d'*attaquer* étant trop faible après que le succès du combat est déjà marqué et quand on indique un terme : on n'attaque pas jusqu'à tel endroit, on dévaste jusqu'à tel endroit. Surtout il serait ridicule de dire : Nous les avons attaqués jusqu'à Mêdeba, après avoir dit davantage de Dibon qui est beaucoup plus éloignée; le second verbe doit être plus fort que le premier, une dévastation complète suppose un champ plus restreint qu'une poursuite à coup de flèches.

Traduction des Septante.

27 Venez à Esébon,
Afin qu'on bâtisse et qu'on arme la ville de Séon.
28 Car un feu est sorti d'Esébon,
Une flamme de la ville de Séon :
Et il a dévoré jusqu'à Moab,
Et il a englouti les stèles de l'Arnon.
29 Malheur à toi, Moab;
Tu es perdu, peuple de Chamos.
Leurs fils ont été vendus pour échapper,
Et leurs filles sont captives,
Pour le roi des Amorrhéens Séon.
30 Et leur race périra, Esébon jusqu'à Dibon,
Et les femmes encore mirent le feu à Moab.

Le texte traduit est celui de B (*Cod. Vaticanus*), mais il semble bien représenter le texte des Septante. Les variantes des Mss. sont insignifiantes ou s'expliquent par l'intention de rendre le texte plus coulant. C'est pour ce motif que la recension de Lucien (Lagarde) a mis, v. 28, *et* avant : une flamme ; a omis *jusqu'à* avant Moab ; puisque Moab était désolé, *jusqu'à* n'avait pas de sens ; au v. 30 *dans* Hésébon : *dans* est ajouté pour la clarté. Si A (*Alexandrinus*), F (*Ambrosianus*) et Lagarde disent, v. 30, *leurs* femmes, il est probable que c'est pour établir le parallélisme avec *leur* race. — Le Ms. A omet Séon v. 29, en quoi il est suivi par la version arménienne, mais on n'ose insister. — La version ancienne latine suppose le texte de B, car on ne peut arguer de ses omissions ou confusions. — La version arménienne ajoute *de* avant Hésébon au v. 30, cédant à la nécessité.

Le texte des LXX est donc assuré. Il suppose des lectures différentes de celles du TM que nous devons noter ici. Au v. 28, *jusqu'à*, au lieu de עֹר, *ʿar*. Cette variante est certainement fausse. Au temps grec, on nommait Aréopolis la principale ville de Moab, située au sud de l'Arnon, aujourd'hui Rabba, avec des ruines gréco-romaines considérables. Il est probable que le traducteur grec a été arrêté par cette difficulté que la guerre amorrhéenne n'avait pas dépassé l'Arnon et que par conséquent elle n'avait pas dévasté ʿAr = Aréopolis, d'où la lecture *jusqu'à* Moab. Mais Moab était trop évidemment compris dans la dévastation pour que *jusqu'à* eût un sens (c'est pourquoi Lucien l'a supprimé). ʿAr est excellent en parallèle avec les hauteurs de l'Arnon. D'ailleurs, M. Buhl (1) a bien montré que ʿAr est le nom de la campagne moabite, non le nom d'une ville, de sorte que cette lecture n'a aucune difficulté.

Au contraire dans le même verset les LXX lisent בלעה *a englouti*, au lieu de בעלי, *les Seigneurs*, et cette lecture est assurément préférable à cause du parallélisme. Les stèles sont une traduction peu exacte, mais qui ne représente que במות.

Au v. 29 les LXX ont dit *leurs fils* et *leurs filles*, au lieu de *ses fils* et *ses filles*. Ce sont ces fils qui sont le sujet, comme si le texte portait נתנו בניהם ...ובנותיהם, mais il est probable que le grec a seulement voulu bien marquer que c'étaient les fils et les filles du peuple et non du dieu ; ne voulant pas faire du dieu le sujet de נתן, il a dû recourir à la tournure passive.

Au v. 30 les LXX ont dû lire :

וְנִירָם אבד חשבון עד דיבן
וְנַשִּׁים עוד נַפְחִי אֵשׁ על מועב

(1). *Geogr. d. alt. Pal.*, p. 269.

Nous disons ונירם, les mêmes consonnes que dans TM, et non וְנִינָם, qu'on restitue ordinairement, car il ne faut supposer de divergence avec TM que si c'est nécessaire. Assurément ונינם de נין, *postérité*, rendrait bien le sens des LXX, mais ils ont pu penser à ניר, *lumières*, pris dans le sens de postérité, I Reg., XI, 36. Le futur *périra* supposerait יאבד, mais cette idée de futur a dû être amenée par la traduction *postérité*. Il est inutile de restituer והנשים avec l'article, car l'article grec de αἱ γυναῖκες peut être mis en plus en grec sans conséquence.

Le sens du v. 30 dans les LXX est donc complètement différent de celui du TM. Il est préféré par Stade (*Geschichte*, I, p. 117), Wildboer (*Die litteratur des A. T.*, p. 24), etc. Il est très séduisant par un double endroit : il remplace le prosaïque אשר qui est intolérable par sa localisation lourde qui sent la glose, et dès lors qu'on a אש, *le feu*, le נפח, inconnu par ailleurs comme nom propre, entre de plain-pied dans le contexte comme signifiant *allumer*, *brûler*. Mais pour ce qui est de la postérité et des femmes, cela paraît trop bon marché. La lecture נשים, *les femmes*, est par trop simple, et ce qui est décisif, cette simplicité, qui paraît obvie à première vue, cache des difficultés insolubles. La postérité ne peut être que celle des Moabites; mais les femmes, sont-ce bien celles des Moabites comme le parallélisme l'exigerait et comme certains Mss. grecs l'ont supposé? Dès lors pourquoi mettent-elles le feu à Moab? Si ce sont les femmes des ennemis, comment sont-elles en parallèle avec la postérité de Moab? De plus le vague Moab ne vaut certainement pas Mêdeba, comme nom propre. *Dill.* enfin a remarqué que עוד ne signifie pas *insuper*, dans le sens où nous dirions en français : et encore... et de plus; עוד signifie *constamment*, ce qui ne sied plus au contexte. Nous ne pouvons donc donner complètement raison à un texte qui renferme cependant de précieux éléments de solution.

Texte samaritain.

Il suffira de noter et de caractériser ses variantes.

V. 27. באי pour באו. Le sing. fém. n'a rien à faire ici.

V. 21. עד pour עד comme LXX, faussement.

V. 29. שבי pour בשבית. C'est une correction grammaticale comme le *Sam.* les aime, שבי est le mot ordinaire pour « captivité » ; שבית alterne avec בשבית comme *Qrê* et comme *Ktib* et ne se trouve qu'ici sans annotation (Ez., XVI, 53, est douteux). — C'est sans doute pour le même motif que le *Sam.* a האמרי avec l'article au lieu de אמרי. Koenig (*Syntax*, etc., n° 292 *h.*) a fait remarquer que אמרי est de style poétique. Si les trois mots : *au roi des Amorrhéens Séon* étaient une glose de style récent, on

n'aurait pas manqué de mettre, comme le *Sam.*, l'article. Quant à préférer le *Sam.*, il n'y faut pas songer, car il est dans ses habitudes de remettre la correction grammaticale, et on ne voit pas pourquoi un copiste du TM s'en serait écarté. Les LXX ne sont pas ici avec *Sam.*, car on ne voit pas comment ils auraient pu éviter l'article en grec.

V. 30. אבדו (?) pour אבד souligne l'impossibilité d'avoir deux verbes de suite par une correction difficile à expliquer. — הנפה אש על au lieu de נפה אשר עד. Le *Sam.* a donc אש et על avec LXX; הנפה pourrait être pris pour l'inf. *niph'al* de נפה, forme qui d'ailleurs n'est pas usitée en hébreu pour ce verbe. Il est difficile de croire que *Sam.* a pensé à un nom propre pour נפה avec l'article devant.

La Vulgate. S. Jérôme, dont il est inutile de reproduire le texte qui est dans toutes les mains, a fidèlement traduit le TM jusqu'au v. 30. Dans ce verset difficile il a rendu וגירם, *jugum ipsorum*, prenant גיר dans le sens araméen qu'a גירא; de plus il a ajouté *ab* devant Hésébon, comme le sens l'exige. A la fin : *lassi pervenerunt in Nophe et usque Medaba*, est un essai de traduction du TM. Le maître de S. Jér., qui probablement parlait l'araméen, a encore pris ונשים dans une acception araméenne, de נשם, *souffler, être haletant* (*Rosenmüller*); le reste a suivi pour faire une phrase correcte; S. Jér. a négligé avec goût la lourde localisation de Nophe *qui* est jusqu'à Mêdaba.

Le Syriaque. Au v. 28, עד avec LXX et *Sam.*, mais comme nom propre.

V. 29, ajoute : *Malheur à toi, Arnon,* qui ne peut se soutenir sans autre appui.

V. 30. גיר a été pris dans le sens de *champs :* les champs d'Hésébon ont péri jusqu'à Ribon. Mais גיר signifie un champ nouvellement défriché, et ce terme ne peut s'employer pour tout le pays, d'Hésébon à Dibon. Ribon pour Dibon est une simple erreur de copiste qui montre combien peu on doit s'appuyer sur le *Syr.* pour les noms propres. Aussi ne peut-on guère insister lorsqu'il remplace נפה par נֹבַה qui est connue (Jud., VIII, 11), mais qui était trop au nord pour être citée ici, et Mêdeba par le désert, במדבר. La version syrienne traite en général les noms propres avec une parfaite indifférence.

Onqélos et la version arabe de Saadias ne nous donnent aucune lumière sur le texte primitif, on voit qu'ils avaient sous les yeux le texte massorétique; tous deux ont mis l'indispensable *à partir de* devant Hésébon au v. 30.

Il faut maintenant discuter le TM. Nous avons admis בלעה au lieu de בעלי. Au v. 29 on insiste pour supprimer למלך אמורי סיחן. Au point de vue diplomatique, il n'y a aucune raison, ce texte se trouve partout, et même la forme qu'il a dans le TM supérieur au *Sam.* tendrait à lui donner un caractère poétique. Il faut cependant reconnaître qu'il rompt le parallélisme, très exactement observé dans toute la pièce. Il a tout l'aspect d'une explication et par conséquent d'une glose. Nous ne croyons pas pouvoir le défendre.

Toute la difficulté est dans le v. 30. Prenons séparément les deux moitiés du v., *a* et *b*. Il est tout d'abord exigé par le rythme que les deux premiers mots soient parallèles : ou il s'agit de deux substantifs, ou il s'agit de deux verbes. Nous avons déjà constaté que le parti des deux substantifs (LXX), simple en apparence, renferme une difficulté insoluble : si quelque chose est séduisant dans la leçon des LXX, appuyés ici par *Sam.*, c'est אש, « le feu », au lieu de אשר, les Massorètes eux-mêmes ayant déclaré suspect le ר; mais dès lors on ne voit pas comment les femmes des Moabites mettent le feu chez elles, ni ce que feraient les femmes des agresseurs (cf. cependant Is., XXVII, 11) en parallèle avec les vaincus. Tenons-nous-en aux verbes dont la difficulté même est un attrait. Une leçon d'apparence difficile doit être préférée si, après un examen diligent, elle est reconnue plus en situation que la leçon facile. Mais c'est le dernier point qu'il faut prouver. Dans le v. 30ᵃ, il est impossible d'avoir deux verbes de suite; *Dill.* propose deux solutions : nous les poursuivîmes de nos traits — (Hésébon a péri) — jusqu'à Dibon; ou encore : nous les poursuivîmes de nos traits; Hésébon a péri jusqu'à Dibon. Ces deux manières sont invraisemblables. Dans le premier cas la parenthèse est trop dure, dans les deux cas il est impossible de dire qu'Hésébon a péri, puisque c'est d'Hésébon que vient la ruine des Moabites. Il faut reconnaître que אבד n'a de raison d'être que si ונירם est un substantif. Dans le texte des LXX il a sa raison d'être, nullement dans le TM. De toute façon il faut nécessairement supposer un מ devant Hésébon. C'est le point de départ, il faut que cela soit indiqué. אבד qui se trouve déjà v. 29, a donc probablement été inséré dans le texte par quelqu'un qui lisait ונירם comme un substantif, il doit être supprimé. La chute du מ s'explique dès lors très facilement : cette lettre répétée deux fois ונירם מחשבון a pu tomber aisément au temps où les lettres finales n'avaient pas encore leur forme propre.

Au v. 30ᵇ le TM est impossible. Nophah est inconnu, Nobah (Ewald) n'est pas en situation. « Qui est jusqu'à Mêdeba » est une explication topographique qui demanderait על plutôt que עד. En res-

tituant אש et על avec LXX et *Sam.*, tout en conservant Mèdeba avec TM et *Sam.*, nous avons : nous les dévastâmes tant que le feu fut mis à Mèdeba, sens excellent qui suppose la vocalisation נִפַּח ou הִנִּפַּח, plutôt le premier qui est usité. La conjecture se borne ici à choisir entre les éléments fournis par les autorités.

Jusqu'à présent nous avons supposé d'après TM que les verbes ונירם et ונשים étaient des imparf. consécutifs; mais rien n'empêche de ponctuer וְ et d'obtenir ainsi le sens du futur au lieu du passé (1). Le sens futur nous paraît exigé pour plusieurs raisons. Le deuxième couplet conçu au passé ne serait qu'une redite sans intérêt du premier couplet; de plus ceux qui proposent de rebâtir Hésébon ne peuvent dire qu'ils ont poursuivi Moab au passé, car dans la campagne contre Moab dont on parle au passé, Hésébon n'a pas été détruite. Il faut que la restauration d'Hésébon serve à quelque chose : on se propose de reprendre et recommencer les anciennes victoires contre Moab. Les verbes אבדת et נתן sont au parfait pour marquer l'action déjà présente (cf. Ex., xv, 14). Enfin אוי, « malheur », suppose plutôt une menace qu'une allusion à un fait éloigné.

Nous lisons donc le dernier verset :

וְנִירָם מֵחֶשְׁבּוֹן עַד דִּיבֹן
וְנָשִׁים עַד נֹפַח אֵשׁ עַל מֵידְבָא

Nous obtenons ainsi deux couplets, composés du même nombre de stiques, tous parfaitement parallèles. Le second n'est pas la suite incolore du premier, mais une sorte d'antistrophe. Hésébon, type des victoires d'antan sur les Moabites, sera aussi le gage des victoires futures.

*
* *

Venons à l'interprétation générale du petit poème : et d'abord qui parle, et à qui parle-t-on?

Dom Calmet, représentant l'ancienne exégèse, n'hésite pas à attribuer la chanson aux Amorrhéens eux-mêmes : ce système a le grand avantage d'expliquer le sentiment si personnel du triomphe sur Moab. Les Amorrhéens célèbrent leur récente conquête et fortifient Hésébon qui en sera la sauvegarde. — Mais il est impossible de dire pourquoi on rebâtit Hésébon. Faut-il supposer qu'elle a été d'abord prise par les Moabites? il n'y a trace de cela nulle part. De plus, lorsque l'auteur en prose cite les poètes gnomiques il y a tout lieu de croire qu'il a en

(1) En effet nous avons donné aux parfaits qui précèdent un sens de présent, auquel cas ce qui alterne n'est pas l'imparfait consécutif mais le simple imparfait. Gesenius [26], § 106 *o*, et *Koen.*, Syntaxe, § 132.

vue ceux de sa nation. Aussi ce système est-il aujourd'hui complètement abandonné.

Ewald en a imaginé un autre qui, adopté par Keil, Dillmann, Fillion, est aujourd'hui le plus répandu. Le voici d'après Fillion (La Sainte Bible commentée *ad h. l.*) : « En considérant attentivement ce chant de triomphe, on reconnaît à n'en pas douter que son début a une tournure pleine d'ironie, et qu'il n'est pas le moins du monde un cantique d'action de grâces, semblable par exemple à celui de Débora. » — C'est dire que notre chant est un *mâchal*, une chanson, non un cantique (*chir*); mais à qui s'adresse-t-on? D'après Ewald, aux Amorrhéens! — « Rentrez chez vous, venez à Hesbon, dans cette ville qui ne peut maintenant vous fournir ni maison ni abri; si vous le pouvez, reconstruisez cette cité, qui est ruinée à tout jamais... Voilà ce que, d'un ton railleur, les vainqueurs chantent aux vaincus, qu'ils ont expulsés et qui ne peuvent plus revenir. Cependant, pour montrer mieux encore la faute (!) et le châtiment des vaincus, une seconde voix remonte à l'histoire antérieure du pays. C'est pourtant de là, de cette même ville d'Hesbon, qu'est sorti jadis le feu dévastateur de la guerre contre Moab, ce pauvre Moab que son dieu Camos n'a pu défendre. Mais c'est précisément à l'heure où ces Amorrhéens qui ont dévasté Moab se croient en sûreté, — ainsi chante la voix des vainqueurs, revenant ainsi au commencement de l'ode, — c'est à cette heure que notre feu guerrier a tout ravagé, partant d'Hesbon, la capitale, et se dirigeant en tous sens jusqu'aux extrêmes frontières. Et ainsi Israël a vengé Moab. D'après cette excellente analyse d'Ewald, on peut donc partager l'ode en trois strophes : vers 27-28, 29, 30. » — Il est difficile d'avoir plus d'esprit et presque impossible de tourmenter davantage un texte. S'adresser aux Amorrhéens pour se moquer d'eux en célébrant leurs victoires et venger Moab en l'accablant de sarcasmes, c'est déjà étrange. Mais qu'après avoir célébré la défaite de Moab on continue : *nous les poursuivîmes,* en revenant aux Amorrhéens sans les nommer, cela suppose un parti pris de les mettre en scène; du moins fallait-il ici adopter le texte des LXX. Surtout il est absolument hors de situation que le feu guerrier des Israélites ait tout ravagé dans cette circonstance en partant d'Hésébon : cela est en désaccord complet avec la topographie, puisque les Israélites, venant du Sud, ont dû parcourir presque tout le pays, de Dibon à Hésébon, et non pas vice versa pour arriver à cette capitale.

Ces invraisemblances accumulées ont décidé Stade (*Geschichte*, p. 117) et Ed. Meyer (ZATW 1881, p. 130 s.) à voir dans le lied avec les anciens une chanson de guerre dirigée contre les Moabites. Seulement de

ce principe incontestable ils ont tiré les conséquences les plus contraires au texte en prose et en somme au texte même de la chanson. L'auteur en prose qui allègue ce chant pour prouver que Séon, roi des Amorrhéens, avait conquis le pays des Moabites jusqu'à l'Arnon, ne l'aurait pas compris du tout! Séon était un roi moabite. Les Israélites venus de la plaine du Jourdain auraient pris Hésébon sur les Moabites et célébré cette victoire suivie d'une série de succès. On pourrait penser par exemple au règne d'Omri. L'existence des Amorrhéens à Hésébon, n'ayant d'autre fondement qu'un malentendu, devrait être rayée de l'histoire.

Hâtons-nous de dire que les critiques les plus indépendants et les plus hardis ont rejeté cette conclusion extrême. Wellhausen (*Israelit. und Jüd. Geschichte*, 2 éd., p. 14) et Maspero (*Histoire ancienne des peuples*, etc., II, p. 678) admettent sans hésiter l'existence du royaume amorrhéen, et Kuenen (*Hist. Kritik Onderz.*, I, § 13) a réfuté les arguments d'Ed. Meyer. Il faut en effet une confiance inébranlable dans son propre sens critique pour prétendre qu'on entend mieux un fragment de chanson que l'auteur qui la savait tout entière. Le prosateur ne s'appuie pas uniquement sur le poète. Il raconte ce qu'il sait, et il allègue comme simple référence une chanson relative aux événements. Cette chanson d'ailleurs, il l'a très bien comprise. A supposer même qu'on retranche le mot d'amorrhéen comme une glose (pour Séon, roi des Amorrhéens, v. 29), il demeure incontestable que la défaite des Moabites leur est venue de la cité de Séon; c'est le foyer des hostilités contre eux, c'est de là que sont partis l'incendie et le ravage : Séon n'était donc pas un roi moabite. On ne peut rien contre un texte aussi clair; Hésébon, cité de Séon, est un épouvantail pour les Moabites, non leur boulevard.

Et cependant, nous l'avons dit, la chanson est dirigée contre les Moabites. On ne se méprend pas à la haine que respirent de pareils accents. Dira-t-on simplement avec Wildboer (*Die Litteratur des A. T.*, p. 26) que le poète invite ses contemporains à rebâtir la ville brûlée au temps où elle était encore en possession des Moabites, par un véritable anachronisme du v. 28[a]? Mais cela n'explique rien. De plus, nous ne pouvons croire que le poète israélite n'ait rien su dire aux Moabites que de leur répéter deux fois leurs défaites au temps de Séon. Après avoir dit que l'incendie a consumé les hauteurs de l'Arnon, il leur rappellerait dans une seconde strophe que le ravage s'est étendu jusqu'à Dibon et même à Mêdeba, qui est beaucoup plus proche! Cela ne convient guère à la vive allure de notre chanson militaire.

Aussi sommes-nous persuadé avec les anciens qu'il y a une affaire

personnelle entre les soldats qui chantent et les Moabites, et nous croyons avec les modernes que ces soldats sont les Israélites. Mais ne leur est-il pas permis de rappeler aux Moabites leurs anciennes défaites? assurément, à condition de ne pas traîner trop longtemps sur ce sujet et d'y voir le gage de nouvelles infortunes pour Moab. C'est un *mâchal,* il doit y avoir une comparaison, ou du moins une allégorie, un type reçu et compris de tous.

Nous connaissons assez mal les rapports d'Israël avec Moab. Nous ne pouvons douter de l'occupation par les Israélites au temps de Moïse du pays au nord de l'Arnon, mais nous savons aussi que du temps d'Isaïe et de Jérémie cette contrée était moabite. Souvent sans doute des guerres sans résultat décisif modifièrent une frontière instable. L'inscription de Mésa est le récit d'un de ces épisodes. Le roi de Dibon nous dit qu'Omri avait réussi à prendre Mêdeba sur Moab. Nous n'insistons pas sur cette date précise, acceptons le fait comme un échantillon de ces luttes. Dans la guerre entre le royaume d'Israël et Moab, la position d'Hésébou était décisive. Située sur une hauteur, elle domine toute la plaine de Moab qui s'étend jusqu'à l'Arnon. De plus, elle est au col qui permet d'escalader les rampes de l'est en partant de Jéricho : c'est là que passait la route romaine qui de ce point bifurquait vers le sud et vers le nord. C'était vraiment une position maîtresse, mais cette situation de ville frontière a pu aussi causer fréquemment sa ruine. Le premier soin d'un roi d'Israël entrant en campagne contre Moab devait être de s'emparer d'Hésébon et de la fortifier : c'est de là que jadis Séon avait conquis Moab... Venez, qu'on restaure Hésébon... Cela fait, Moab est perdu. On pourra le poursuivre jusqu'à Dibon, sans rencontrer d'obstacle naturel... La première ville forte de la plaine, à environ une heure et demie d'Hésébon, c'est Mêdeba, située sur une légère hauteur. Toute cette région sera désormais exposée aux ravages. Nous empruntons à Stade une pensée parfaitement juste, mais sans méconnaître le sens obvie du poème qui rappelle les anciennes victoires de Séon. D'autre part nous ne pensons pas qu'il ne s'agisse que d'histoire ancienne. Malheur à Moab! ne peut s'entendre que d'une calamité présente ou encore mieux d'une menace pour l'avenir. Nous expliquons aussi comment la fin du poème ne parle que de Mêdeba tandis que le début porte le feu aux hauteurs de l'Arnon. Les Israélites pourront poursuivre les Moabites jusque-là dans une fugue rapide, leurs prétentions d'occupation se borneront probablement à Mêdeba comme il est arrivé sous Omri. Mais encore une fois nous n'insistons pas sur la date. Hésébon était un lieu commun dans les relations des deux peuples. C'était une manière de proverbe, comme la « question

du débarquement » lorsque les rapports diplomatiques sont tendus entre la France et l'Angleterre.

En aucun cas on ne pourrait arguer de la date pour fixer l'époque de la composition du récit élohiste. L'Élohiste raconte la campagne contre Séon, il n'est nullement prouvé que c'est lui-même qui en donne cette sorte de confirmation. Le contraire est même plus vraisemblable. Il n'est pas dans le génie des historiens orientaux primitifs de citer leurs sources : ils disent ce qu'ils savent. Mais il fut un temps où l'on dut établir contre les Ammonites et les Moabites le fait de la conquête de Séon pour légitimer l'occupation israélite elle-même (Jud., XI, 14 ss.) ; dès lors on put croire, postérieurement à l'Élohiste, à la nécessité de confirmer son dire par une ancienne chanson.

En résumé : l'ancienne exégèse a très bien vu que la chanson était dirigée contre Moab, non contre les Amorrhéens, mais dans la persuasion que la chanson ne pouvait être postérieure à Moïse, elle l'a mise dans la bouche des Amorrhéens.

L'exégèse dominante aujourd'hui a compris que le poème était chanté par les Israélites, mais continuant à croire qu'il était composé pour la circonstance visée par le récit en prose, elle le dirige en partie double contre les Amorrhéens et les Moabites.

Une exégèse plus hardie, comprenant avec tous les anciens que le poète visait Moab, a sorti le petit morceau de l'hypothèse des événements contemporains de la guerre amorrhéenne, ce qui est parfaitement légitime, puisque le texte en prose ne le donne pas comme composé au sujet de la campagne soit de Séon, soit des Israélites, mais seulement comme une indication de l'état des choses au temps de Séon. Cette opinion est tombée dans une exagération néfaste en niant même l'allusion aux Armorrhéens, qui est dans la pensée du rédacteur du Pentateuque.

Nous pensons qu'en dépouillant le système hypercritique de cet élément vicié et en le complétant par une explication différente de la seconde strophe, on peut arriver à donner au poème son vrai sens tout en justifiant le procédé du prosateur qui le cite, et on possède ainsi un charmant échantillon d'un genre de poésie si peu représenté dans l'Ancien Testament, et cependant si animé des impressions du moment, des souvenirs et des espérances de la vie nationale.

Disons donc avec les soldats d'antan invitant leurs camarades :

Venez à Hésébon,
Qu'on bâtisse et qu'on fortifie la ville de Séon !
Car c'est d'Hésébon qu'est sorti l'incendie,
Le feu de la ville de Séon !

Il a dévoré la campagne de Moab,
Il a consumé les hauteurs de l'Arnon.

Malheur à toi, Moab,
Tu es perdu, peuple de Camos!
Il a destiné ses fils à la fuite
Et ses filles à la captivité. [pour Séon, roi des Amorrhéens]
Et nous les percerons de flèches depuis Hésébon jusqu'à Dibon,
Et nous les dévasterons tant que le feu ait pris à Mêdeba!

P.-S. — Le commentaire du R. P. de Hummelauer sur les Nombres m'est parvenu avant la correction des épreuves. Le R. P. ne peut attribuer le poème à un Hébreu, il sait que cela ne convient pas à leur genre d'esprit : *nullam enim earum idearum exprimit, quas ex ore poetae hebraei merito opperias.* Les vv. 27-29 seraient d'un Amorrhéen, célébrant les victoires de Séon sur Moab; le v. 30, d'un Moabite qui aurait retourné la pointe contre les Amorrhéens. — Mais comment voit-on que les Amorrhéens soient maltraités dans ce verset? — Le R. P. a compris que l'incise « pour Séon, roi des Amorrhéens » au v. 29 « *abundat et symmetriam et parellelismum confundit;* mais au lieu de la supprimer il la reporte au v. 30 :

Quoad regem Amorrhaeum Sehon :
Sed novale eorum periit,
et mulieres eorum usque ad sufflandum
ignem in urbibus (?) Moab (?).

Les points d'interrogation sont du R. P.; nous les changerions volontiers en points d'exclamation : comment les Moabites sont-ils vengés si le feu est mis à Moab? En général une restauration du texte a pour but de le rendre intelligible.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem

LA NÉCROPOLE DE GÉBAL-BYBLOS [1]

A l'exemple des autres cités phéniciennes, Gébal avait sa nécropole à proximité de son enceinte. A en juger par les quelques parties explorées à diverses époques, que l'on peut étudier encore aujourd'hui, cette nécropole est une des plus importantes de Phénicie, après celles de Sidon et d'Amrit. Mais on n'en connaît guère qu'une portion insignifiante, et je suis loin de m'aventurer en affirmant qu'elle réserve des surprises à la science, le jour où elle sera fouillée méthodiquement sous la direction d'archéologues compétents.

Cette nécropole paraît avoir principalement occupé les régions situées à l'est et au sud de la ville moderne. Les éboulements de terrain et l'invasion des sables en ont dissimulé la configuration première et presque entièrement masqué l'étendue. Ainsi s'explique ce fait étrange, en opposition formelle avec ce que l'on observe dans les autres nécropoles phéniciennes, de l'absence apparente des puits funéraires à Gébeil. Faute d'avoir recherché si cette absence était bien réelle, on s'est hâté de la regarder comme un des principaux caractères de la nécropole giblite. Je dirai plus loin ce qu'il faut penser de cette affirmation qui ne repose sur aucune preuve positive.

Les seules sépultures de l'antiquité connues dans cette région, sont des hypogées en forme de grottes, des fosses creusées dans le roc et des sarcophages. L'étude de ces divers monuments va nous éclairer sur la période chronologique à laquelle ils se rattachent.

Grottes. — Les grottes funéraires de Gébeil appartiennent à deux catégories distinctes : les unes sont d'origine naturelle, simples produits de phénomènes géologiques ; les autres ont été creusées et appropriées à leur usage par la main des hommes.

Les premières furent, à une époque très reculée, durant l'âge de pierre, des stations ou abris préhistoriques. La plus remarquable s'ouvre dans un ravin, au pied de la colline de Kassouba, à un kilomètre à l'est de Gébeil. Elle rappelle, dans son ensemble, la grotte située un peu au-dessus de la source d'Antélias, où, en 1884 et 1885, j'ai recueilli tant de silex taillés, et où plus tard le R. P. Zymoffen a fait de si intéressantes découvertes. M. Ed. Lockroy, qui accompagnait

(1) Extrait d'une conférence donnée à l'Association bibliographique de Beyrout, le jeudi 23 mars 1899.

M. Renan dans sa mission, en a donné un dessin fort exact (pl. XXVIII). Le spectateur est supposé placé au fond de la grotte, et en regardant l'entrée. M. Renan critique cependant l'exactitude de cette reproduction (1). Ce fait et la description qu'il trace de cette grotte démontre de toute évidence que le savant académicien ne l'a jamais visitée. Son interprétation est par suite des plus suspectes. Méconnaissant le caractère strictement funéraire des excavations creusées sur la paroi gauche, M. Renan a considéré cette grotte comme un sanctuaire de prostitution. Un examen attentif que j'ai récemment fait sur place, ne me permet pas d'adopter pareil sentiment. Nulle part, en effet, sur les parois, n'existent les figures grossières de ces *pudenda muliebria*, à la présence desquels on a attaché tant d'importance dans les grottes tyriennes. D'ailleurs, même si je les avais retrouvés, ma conviction n'en aurait pas été ébranlée davantage. Car pourquoi ne pas admettre pour ces produits du dévergondage populaire une origine commune à celle des graffiti d'une obscénité révoltante, tracés en si grand nombre sur les murs de certains endroits réservés, auprès de nos gares de chemins de fer? Je pense donc que cette grotte fut simplement un lieu de sépulture. J'ajoute même qu'elle fut probablement affectée à cet usage à une époque assez tardive, et qu'elle fut alors seulement remaniée dans sa partie antérieure. Ces modifications n'ont guère pu s'effectuer avant le règne de Commode. Cette conclusion semble du moins s'imposer si l'on compare la coquille cannelée, sculptée à la partie supérieure de la niche centrale, aux frontons de même forme des temples figurés au revers des monnaies émises à Byblos par cet empereur. Les fours à sarcophages creusés dans l'épaisseur de la face latérale droite sont incontestablement de l'époque romaine.

La plupart des grottes funéraires ont été creusées dans le but évident de servir aux inhumations. Ces hypogées ont leur ouverture sur la face verticale ou obliquement inclinée de bancs de rocher. On les rencontre partout où la nature du sol offre cette disposition, et principalement sur la falaise et sur les pentes des ravins du voisinage. La porte en est parfois décorée, mais toujours sobrement. Dans un cas, signalé par M. Renan (2), le fronton était fort semblable aux frontons qu'on trouve sur certains caveaux des environs de Jérusalem, dans la vallée de Hinnom (3). On entre de plain pied dans une chambre sou-

(1) *Mission*, p. 204.

(2) *Mission de Phénicie*, p. 205 et planche XXVII, n° 1. Grotte aujourd'hui détruite.

(3) V. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, pl. XLIII; — Pierotti : *Jérusalem explorée*, pl. LX; — Tobler, *Golgotha*, 223.

vent unique, quelquefois aussi, mais exceptionnellement, en communication avec d'autres chambres adjacentes. Dans un caveau, M. Renan en a compté jusqu'à dix, renfermant chacune deux sarcophages. Dans la plupart des grottes, des fours à cercueils tiennent la place des chambres.

Ces hypogées diffèrent donc beaucoup des grottes funéraires de l'époque byzantine, que j'ai étudiés pour les ve et vi^e^ siècles de notre ère, à partir du règne de Théodose II, dans la nécropole de Laodicée-Béryte, entre le nahr Ghadir et l'ouady Choucifat (1).

Les grottes giblites constituent un type intermédiaire entre certains sépulcres judaïques, dont le plus beau spécimen est à Jérusalem, le fameux tombeau de la reine d'Adiabène, improprement appelé « tombeau des rois », et d'autres types plus simples, remontant aux deux premiers siècles après J.-C. Ces derniers existent à Beyrouth. J'ai pu en observer des exemples sur le versant de la colline qui regarde l'église maronite de Saint-Michel, un peu avant la gare du chemin de fer B.-D.-H.

A quelle époque faut-il faire remonter les hypogées de Gébeil? L'impression qui se dégage, à ce sujet, de la lecture des auteurs classiques, tels que, par exemple, MM. Perrot et Chipiez (2), et M. Ern. Babelon, est toute en faveur de leur haute antiquité. Les uns et les autres semblent s'appuyer sur l'autorité de M. Ern. Renan. Or le savant orientaliste est loin de professer une doctrine semblable. Si, sans préciser exactement, il fait remonter quelques grottes jusqu'à la période chananéenne, il reconnaît que la plupart ne sont pas antérieures à la période gréco-romaine. Cette classification chronologique laisse subsister un certain vague. A mon avis, il ne suffit pas de dire que les grottes giblites sont postérieures à la conquête de la Phénicie par Alexandre le Grand; on peut catégoriquement affirmer que, comme celles de la nécropole d'Adloun, près de Tyr, comme celles de la nécropole d'Héliopolis (Baalbek), elles ont été creusées sous la domination romaine.

(1) Ces grottes byzantines, dont j'ai pu rigoureusement déterminer l'époque, grâce à de nombreuses monnaies que j'y ai recueillies, étaient toutes des sépultures chrétiennes. Un orifice rectangulaire, se continuant avec un puits de descente, muni de 4 ou 5 marches d'escalier fort raides, donne accès dans une sorte de pièce centrale, toujours assez étroite, puisque sa largeur ne dépasse guère celle de l'orifice d'entrée. Cette pièce est directement en rapport, latéralement et au fond, avec les chambres funéraires. Celles-ci ne sont à proprement parler que des cuves, creusées dans le roc, dont la partie la plus basse n'est pas inférieure au sol de la pièce centrale, et qui en sont séparées, à mi-hauteur, par leurs parois latérales. Au-dessus est une ouverture en forme semi-elliptique, établissant une communication entre la pièce centrale et la partie supérieure évidée en forme de niche qui surmonte la cuve.

(2) *Hist. de l'art dans l'Antiquité*, t. III, p. 170-171, et M. Ern. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, p. 270.

De nombreux arguments justifient cette répartition chronologique. Les uns sont applicables à tous les hypogées, sans distinction aucune; les autres ne concernent que certains groupes en particulier.

Les arguments applicables à la généralité des grottes giblites sont les suivants : 1° Les caractères du mobilier funéraire de ces sépultures. Il m'a été assez difficile d'obtenir des renseignements bien précis sur ce point si important. On sait en effet que pour éviter les obligations auxquelles astreignent les lois concernant les antiquités, dans l'empire ottoman, et aussi les vexations inouïes dont elles sont parfois le prétexte de la part de quelques représentants subalternes de l'autorité administrative, la plupart des fouilles archéologiques sont opérées en cachette, au grand détriment de la science. J'ai acquis néanmoins la conviction, dans une enquête sérieuse, que tous les objets recueillis dans les rares grottes découvertes dans ces 40 dernières années appartenaient tous à la période romaine (1). Ce sont des statues de Vénus-Astarté ou d'Adonis, en bronze ou en marbre; des lampes en terre cuite ou en cuivre; des lacrymatoires en verre; quelques vases à parfum en albâtre; des jarres en terre cuite; et enfin quelques bijoux ou objets de toilette féminine. Parmi ceux qu'on m'a présentés, aucun n'était antérieur au règne d'Auguste.

2° La présence *constante* de sarcophages dans les grottes de Gébeil, qui est aussi un indice de basse époque. Dans les puits phéniciens inviolés remontant au IIe siècle avant notre ère, que j'ai découverts, l'an dernier, à Laodicée-Béryte, une seule fois j'ai trouvé des débris de sarcophage : ce sont diverses pièces en bronze, qui ornaient un sarcophage en bois. Dans tous les autres cas, les cadavres avaient été simplement déposés sur le sol des chambres ou des fours dont les portes ou orifices avaient été ensuite murés avec soin.

L'existence de sarcophages anthropoïdes, ou de sarcophages sculptés avec art, comme à Sidon, au fond de puits phéniciens, dans la période comprise entre le VIe et le IIIe siècle avant notre ère, n'infirme nullement le principe d'archéologie sur lequel je base mon raisonnement. Ces deux catégories de sarcophages, presque toujours en marbre, « revenaient nécessairement à un prix élevé, observe M. Théodore Reinach (2); ils restèrent à toute époque, chez les Phéniciens, des sépultures de luxe réservées aux privilégiés de la nature et de la fortune ».

(1) Ces renseignements ont fait défaut à M. Renan, qui n'a pu les invoquer à l'appui de sa doctrine. Il remarque, en effet (*Mission de Phénicie*, p. 186), que « tous ces caveaux (de Gébeil étudiés par lui) étaient encombrés de terre, et que tous avaient été violés ».

(2) *Une nécropole royale à Sidon*, p. 165.

3° Les monnaies qu'on y a recueillies appartenant, presque toutes, à l'époque byzantine (1). Il n'est pas certain qu'on en ait trouvé de l'époque romaine. Ces données de la numismatique concordent donc pleinement avec celles de l'archéologie; dans la Phénicie entière, l'usage des grottes funéraires est généralement postérieur à l'ère chrétienne. Dans les siècles antérieurs à Jésus-Christ, sauf dans la plus haute antiquité, à de rares exceptions près, dont la cause est facile à découvrir, les inhumations étaient faites dans des chambres souterraines, s'ouvrant au fond de puits, au moins à 3 ou 4 mètres de la surface du sol. Quelques-uns de ces hypogées ont été remaniés, comme à Sidon, pour être réutilisés à une époque plus récente.

Certains groupes présentent des particularités caractéristiques de la période gréco-romaine. Ce sont les suivants :

1° Dans la dune de sable qui s'étend au sud de la route de « Gébeil à Beyrouth... et a couvert une nécropole en amphithéâtre, qui faisait face à la mer, une vaste catacombe à deux étages de tombeaux, en partie évidés dans le roc, en partie complétés par de la maçonnerie. Toutes les ouvertures des niches sont en *arceaux*. C'est la seule caverne sépulcrale de ce genre que M. Renan ait vue en Phénicie (2) ».

2° Un peu plus loin, une belle grotte sépulcrale, dont le sol était recouvert d'une *mosaïque*, à gros cubes, sans dessins (3).

3° Diverses grottes dont les *parois étaient revêtues de stuc* (4) *quelquefois couvert de peintures décoratives* (5) que M. Renan classe à l'époque grecque ou romaine (6). A Sidon, il en existe d'analogues (7), de l'époque grecque, romaine ou même chrétienne.

4° Divers caveaux assez modernes, analogues à ceux d'Adloun et à certains des environs de Jérusalem (auges dégagées du rocher, *arcosolium* au-dessus) (8).

5° Les caveaux en voûte, offrant des niches latérales pour les sarco-

(1) Toutes celles du moins que j'ai vues, ou sur lesquelles on a pu me donner des renseignements dignes de foi. Mais il est nécessaire de faire quelques réserves en faveur de la période romaine, puisque la grande majorité des caveaux giblites a été violée depuis des siècles. Il est à remarquer qu'aujourd'hui la ville et la campagne de Gébeil ne fournissent que des monnaies postérieures à Constantin. Les monnaies giblites, royales, autonomes ou impériales, proviennent toutes d'autres points de la Phenicie, dont les plus rapprochés sont au moins à plusieurs heures de distance de cette ville.

(2) *Mission de Phénicie*, p. 184.

(3) *Mission de Phénicie*, p. 190.

(4) *Mission de Phénicie*, p. 189.

(5) *Mission*, p. 190.

(6) *Mission*, p. 204.

(7) *Mission*, p. 408, 491.

(8) *Mission de Phénicie*, p. 186.

phages. La voûte était inconnue à la haute antiquité phénicienne (1).

Un seul groupe de grottes est regardé par M. Renan comme remontant à la haute antiquité. Il serait situé au pied de Kassouba, dans le ravin; « ce sont, dans un ou deux cas, des cavernes naturelles, sur l'aire desquelles on a taillé des auges énormes, qui sont fermées par une dalle épaisse (2) ». Une description aussi sommaire ne suffit pas à justifier les conclusions que M. Renan en tire, d'autant plus que dans le type représenté (3) de ces grottes on voit un four arrondi à la partie supérieure, caractéristique de l'époque romaine.

M. Renan semble d'ailleurs avoir pris à tâche de réfuter lui-même sa classification chronologique, quand immédiatement après avoir parlé de ces prétendues grottes chananéennes, il ajoute : « Aux environs de ces antiques caveaux, on trouve plusieurs pierres tumulaires arrondies par le haut, semblables aux cippes portant des inscriptions grecques, mais cette fois sans inscription et beaucoup plus épaisses. C'était là probablement *une forme archaïque, qu'on garda à l'époque romaine. A cette époque, du reste, on enterra encore parfois sur notre colline.* Le journal des fouilles exécutées après mon départ, tenu par M. Sacreste, porte ce qui suit : « Au-dessus de la grande caverne, sur la hauteur, j'ai fait ouvrir deux caveaux dont les entrées étaient entièrement bouchées. Ces caveaux sont très grands, très anciens mais totalement détériorés. *L'un de ces caveaux est tout à fait dans le style du caveau à fronton triangulaire;* il contient dix chambres renfermant chacune deux tombeaux superposés. *La voûte offrait un revêtement; à certains endroits, on y voit encore des peintures* (4). »

Les grottes de Gébeil sont donc postérieures à l'occupation de la Phénicie par les légions romaines. Cette conclusion entraîne comme corollaire que pendant les dix-huit ou vingt siècles qui la précédèrent, on se servit dans cette région, comme dans le reste de la Phénicie, de puits funéraires encore inconnus. En tout cas, M. Renan a avancé une hypothèse fort peu plausible, quand il affirme, d'une façon si absolue (5), qu'on ne trouvera jamais dans les environs de Gébeil un seul puits rectangulaire, comme à Sidon et à Amrit. Cette opinion a été acceptée sans discussion par les auteurs les plus recommandables, MM. Fr. Lenormant et Babelon (6), Perrot et Chipiez (7), etc., qui, il est vrai, ne

(1) *Mission*, p. 408.
(2) *Mission*, p. 204.
(3) Planche XXX, 2.
(4) *Mission*, p. 205.
(5) *Mission de Phénicie*, p. 206.
(6) *Loc. cit.*, t. VI, p. 588.
(7) *Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 168.

sont jamais venus en Phénicie. Cela ne suffit pas pour lui conférer définitivement droit de cité dans la science. Innombrables en effet sont, en matière d'histoire et d'archéologie phéniciennes, les erreurs qui, sur la foi de savants de premier ordre, mais disposant de documents en nombre limité et de conservation défectueuse, ont été accréditées dans les ouvrages d'érudition, et que, plus tard, de nouvelles recherches ont conduit à rectifier. La liste est loin d'en être close. Citons, par exemple, celles qui concernent les ères des villes de Phénicie, et dans un ordre d'idées analogue à la discussion qui nous occupe, les croyances adoptées sur la nécropole de Béryte. Là, comme à Gébal, l'absence de tout puits rectangulaire semblait aussi démontrer péremptoirement que les usages funéraires différaient de ceux adoptés dans les régions septentrionales et méridionales de la Phénicie. Mes découvertes de la nécropole de Laodicée-Béryte ont prouvé de toute évidence qu'en Phénicie les mœurs, usages, traditions, croyances, etc., différaient fort peu d'un canton à un autre. Il y a eu une civilisation phénicienne et non plusieurs. Il n'est donc pas croyable que les modes de sépulture aient été distincts à Gébal de ceux des autres centres habités en Phénicie.

Sarcophages. — Les sarcophages de la nécropole giblite ne diffèrent pas de ceux des autres nécropoles phéniciennes. Aux mêmes époques, rigoureusement déterminées par le mobilier funéraire et la numismatique, correspondent, là comme ailleurs, des types identiques. Cette remarque est d'une importance considérable; elle confirme la classification chronologique que j'ai donnée des caveaux de Gébeil.

Jusqu'ici, on ne connaît qu'un seul sarcophage anthropoïde, provenant de Byblos. Il a été donné au Louvre, en 1860, par le baron Rey, sans aucun détail sur les conditions de sa découverte. On n'a signalé aucun sarcophage en bois. Ces deux catégories de sarcophages sont cependant représentées par d'assez nombreux échantillons dans la nécropole sidonienne. Cette infériorité relative de la nécropole giblite ne doit pas surprendre; car, en Phénicie, sarcophages anthropoïdes et sarcophages en bois ont presque toujours été trouvés dans des chambres souterraines, s'ouvrant au fond de puits funéraires. Et l'on sait que ce genre spécial de sépultures n'a pas encore été découvert à Gébeil!

Les sarcophages en brique ou en plomb sont tous de l'époque romaine. Ces deux catégories sont fort communes à Sidon et à Béryte. A Sidon, les sarcophages en brique occupent les caveaux cintrés (1).

(1) *Mission*, p. 411.

A Béryte, ils étaient enfouis dans le sol. Dans mon propre jardin, j'en ai retiré une cinquantaine. Des monnaies qui y étaient déposées montrent que leur emploi se continua du règne de Néron à celui de Constantin et de ses fils. Dans certaines nécropoles phéniciennes, à Laodicée-Béryte, par exemple, ils ne paraissent pas avoir été utilisés. Dans la même période, la numismatique démontre qu'ils ont été remplacés par les fosses creusées dans le roc.

Les sarcophages de plomb sont faits de feuilles de plomb, coulées dans un moule, puis soudées l'une à l'autre. Ils sont pourvus d'ornements variés. Ceux que l'on retrouve le plus fréquemment sont des rosaces, des guirlandes de fleurs et de feuillage, des palmes, des sphinx, des éros, et le mythe de Psyché.

Les sarcophages en marbre, avec couvercle en dos d'âne, appartiennent à cette période aussi bien qu'aux périodes antérieures. On les rencontre plutôt dans les caveaux. Ceux en calcaire du pays, le plus souvent sans ornement, mais quelquefois aussi pourvus, sur leurs faces, de têtes de lions, ou de bucrânes soutenant des guirlandes, se trouvent dans les grottes peintes, ou ont été enfouis dans le sol. Quelques-uns, comme à Deir el-Kalââ, près de Beyrouth, ont toujours été exposés en plein air, et n'ont même jamais été complètement isolés, sur toutes leurs faces latérales ou sur leur base, du roc dans lequel ils ont été taillés (1).

Vers la fin du IIIe siècle de notre ère, ils ont été probablement remplacés par des sarcophages en marbre ou en pierre, dont les couvercles sont pourvus d'acrotères à chacun des angles; tandis que la cuve est tantôt nue, tantôt décorée de figures géométriques.

Aux IVe et Ve siècles (2), les sarcophages disparaissent presque entièrement. Les cadavres étaient le plus souvent déposés dans des fosses creusées dans le rocher.

Trous de sondage. — L'absence de puits funéraires, la haute antiquité des grottes de Gébeil, ne sont pas les seuls sujets offrant matière à contestation dans la nécropole giblite. On y rencontre à profusion, un peu partout, à la surface du roc, des orifices de forme irrégulière, mais se rapprochant de celle d'une circonférence. Ils communiquent avec des sortes de soupiraux, qui pénètrent à une profondeur variable dans le sol. Lorsqu'ils sont superposés à des caveaux funéraires, ils déterminent, dans leurs plafonds, des solutions de continuité, en plus ou moins grand nombre.

(1) *Mission*, p. 203.

(2) Cette date m'est donnée par mes fouilles à Laodicée-Béryte.

M. Ernest Renan a expliqué (1) l'origine de ces soupiraux par une théorie assez singulière. Il a été, par suite, conduit à les considérer comme caractéristiques des nécropoles phéniciennes, et plus spécialement de la nécropole giblite. D'après le célèbre orientaliste, dont l'opinion est reproduite par MM. Perrot et Chipiez (2), ces conduits auraient été pratiqués par la main des ouvriers chargés de creuser les caveaux à sépultures. Ce seraient des trous de sondage. « Avant d'entreprendre les travaux, on aurait cherché à s'assurer de la qualité du roc, afin d'évaluer d'avance les difficultés que présenterait la fouille. »

Cette hypothèse est, en effet, de prime abord séduisante. Elle semble même devoir s'imposer, sans conteste, en examinant un diagramme de M. Renan, où sont réunies à dessein toutes les particularités observées sur les différents points de la nécropole. Néanmoins, au moment de l'adopter, d'après des savants dont l'autorité en matière d'archéologie est indiscutable, j'ai été mis en défiance par quelques objections qui se sont présentées à mon esprit et m'ont paru impossibles à résoudre.

Elles ont rapport les unes aux trous de sondages eux-mêmes, les autres aux instruments mécaniques qui auraient servi à les pratiquer.

I. — Si l'interprétation donnée par M. Renan est justifiée, pourquoi, sans utilité aucune, les ouvriers ont-ils prodigué leurs efforts pour percer des trous de sondage en si grand nombre sur certains points, que les plafonds des caveaux correspondants sont transformés en véritables cribles? Cette particularité est éminemment propre à favoriser des éboulements ultérieurs. N'est-il pas plus rationnel de supposer que les ouvriers ne se sont aperçus de la multiplicité de ces conduits, qu'à un moment où leurs travaux étaient trop avancés pour être abandonnés?

Pourquoi ces mêmes trous existent-ils également en dehors des points occupés par les hypogées giblites, en proportion tout aussi considérable, pourvu toutefois que la nature du rocher, *pierre de sable*, soit identique? Il est bon de remarquer l'absence de ces soupiraux, à Gébeil, dans les massifs calcaires renfermant ou non des grottes.

Dans quel but enfin aurait-on pratiqué, en pure perte, ces milliers de sondages, qui supposent une somme énorme de travail, sur des points où jamais aucun hypogée n'a été creusé, et où cependant aucun obs-

(1) *Mission de Phénicie*, pp. 193-198.
(2) *Loc. cit.*, t. III, pp. 171-173.

tacle n'aurait pu arrêter les ouvriers, la nature du roc étant la même que sur d'autres points renfermant des grottes funéraires?

II. — Dans mes recherches de Laodicée-Béryte, j'ai retrouvé les prétendus trous de sondage décrits comme particuliers à Gébeil. La nature du rocher est identique sur ces deux points si rapprochés du littoral (1). Il m'a donc été facile de contrôler, à Laodicée-Béryte, comme je l'avais fait à Gébeil, la valeur des assertions de M. Renan sur l'origine de ces conduits intéressants. Les douze puits phéniciens que j'ai déblayés m'ont spécialement été utiles pour éclaircir certaines questions se rattachant à ce problème.

D'après M. Renan, « on voit avec évidence que la perforation a été faite avec une tarière, ou tout autre instrument recevant sa force d'une tige centrale ». L'hypothèse d'un instrument mécanique de sondage n'a rien d'invraisemblable, entre les mains des Giblites. Mais l'emploi d'un pareil instrument n'aurait pu avoir lieu que dans certaines conditions déterminées. Elle aurait dû imprimer sur le roc des traces ineffaçables de son action destructive. Partant de ces principes, il convient donc de vérifier si les observations concordent réellement avec l'interprétation qu'on leur attribue.

(A). — Un perforateur mécanique, de n'importe quel système, n'aurait pu être utilisé en profondeur que suivant un axe rectiligne. Or, dans quelques conduits, l'axe se devie manifestement et détermine des angles variés ou des arcs de circonférence.

(B). — Les diamètres de ces canaux devraient fort peu différer pour chacun d'eux, à diverses hauteurs. L'expérience prouve le contraire. A certains niveaux, le plus grand diamètre se dirige dans un sens déterminé qui n'est nullement celui d'une portion supérieure ou inférieure. Dilatations et rétrécissements, soit circulaires, soit valvulaires, se succèdent parfois de haut en bas, et font ressortir davantage l'inégalité des diamètres. J'ai trouvé pour les diamètres maxima 0,25 à 0,30 centimètres, pour les minima seulement 0,05 à 0,10 centimètres. Enfin, certains conduits s'évasent à des profondeurs variant entre 3 et 4 mètres au-dessous de la couche supérieure du banc rocheux. Comment expliquer ces modifications des diamètres dans un conduit perforé avec une tarière?

(C). — L'usage d'un perforateur détermine inévitablement sur le roc des stries verticales, ou horizontales et concentriques.

M. Renan affirme les avoir observées. S'il n'a pas commis d'erreur,

(1) Ce rocher est un agglomérat silico-calcaire, de formation récente, de la catégorie des grès. Il est communément désigné, dans le pays, sous le nom de « pierre de sable ». C'est celui qui a fourni les matériaux employés dans les constructions de la Beyrouth moderne.

il faut soupçonner que ces marques auront été produites par ses propres ouvriers. En effet, malgre le soin minutieux que j'ai apporté à les rechercher, je n'en ai jamais trouvé trace. Fort souvent, il est vrai, j'ai observé des modifications analogues à celles qu'aurait produites un instrument mécanique. Mais il s'agissait alors d'un phénomène géologique banal; le conduit traversait perpendiculairement des couches horizontales de grès, irrégulièrement stratifiées, donnant l'illusion de rainures concentriques. Un simple coup d'œil sur une construction tant soit peu considérable de Beyrouth, dont les murailles ne sont pas recouvertes d'un enduit à la chaux, comme l'Université des RR. PP. Jésuites, par exemple, démontre péremptoirement combien ce phénomène est commun dans les bancs de « pierre de sable ». Dans le territoire de Gébeil, l'examen des falaises de la côte montre ces particularités plus accusées que partout ailleurs. Quand la densité d'une couche est supérieure à la moyenne des autres, elle détermine une saillie ; quand elle est inférieure, la couche est plus ou moins en retrait des autres.

Ces remarques nous amènent donc à conclure que ces prétendus trous de sondage n'ont pas été pratiqués par la main de l'homme; ils sont d'origine purement naturelle. Cette idée est aussi venue à M. Renan, il a cru devoir l'écarter pour les raisons suivantes.

1° En certains endroits, surtout dans le groupe de soupiraux situé près de la maison Djabour, l'axe du tuyau, vertical ou à peu près, ne coupe nullement à angle droit les couches géologiques qui sont ici fortement relevées.

Avant d'attribuer quelque valeur à cette remarque, il conviendrait d'abord d'être certain qu'aucun processus naturel n'a pu favoriser l'apparition de ces conduits. C'est une question qui relève exclusivement du domaine de la géologie, et je ne sache aucun géologue qui s'en soit occupé, jusqu'à présent (1).

2° Comment expliquer, dit M. Renan, qu'on ne trouve de ces soupiraux qu'aux environs des points habités (Gébeil, Néby-Younès, peut-être Anéfé)?

Sur quoi s'appuie l'honorable savant pour baser une affirmation aussi catégorique? A-t-il examiné avec soin toute la côte de la Phénicie, où se rencontrent des bancs de rochers analogues à ceux qui, commençant à mi-chemin entre le nahr Ibrahim et Gébeil, se prolongent sans discontinuité bien au delà de cette ville? Évidemment non. Son argumentation pèche donc par la base. Non seulement j'ai retrouvé

(1) Un savant géologue, notre compatriote M. l'abbé Moulié, chargé de mission en Syrie, qui assistait à cette conférence, a bien voulu, sur ma demande, étudier cette question spéciale. Sa conclusion est qu'il s'agit bien ici d'un phénomène naturel.

les mêmes conduits sur des points non signalés dans « la Mission de Phénicie », mais, à maintes reprises, j'ai constaté qu'ils se continuaient profondément avec des fissures ou des fentes, bien visibles dans les plafonds de chambres souterraines.

3° Comment expliquer, demande encore M. Renan, les caveaux de Gébeil, d'Amrit et de Saida, où ces tuyaux percent la voûte et aboutissent à l'intérieur?

L'explication est facile à donner. Toutes ces nécropoles sont établies dans des bancs de pierre de sable. La même cause a produit dans une matière identique les mêmes résultats. En creusant les caveaux, les ouvriers sont tombés sur des conduits que l'expérience leur avait enseigné comme inévitables dans la nature de rocher qu'ils avaient choisi préférablement aux calcaires, parce qu'il est plus facile à travailler.

4° « Si, sur le bord de la mer, entre Gébeil et Batroun, par exemple, ajoute encore M. Renan, on voit dans le calcaire rongé par les flots des trous analogues qui donnent souvent lieu à de singuliers effets de vagues, aucune confusion n'est possible entre ces trous et les nêtres, où la main de l'homme se reconnaît avec une évidence absolue. »

Je suis fort étonné de voir M. Renan recourir à ce genre d'argumentation. Il le reconnaît lui-même, sur le bord de la mer, et à l'intérieur des terres, là où la nature du rocher est identique, les trous présentent de grandes analogies. Sur le bord de la mer, leur origine est incontestablement liée à un phénomène naturel. S'ils offrent des différences avec ceux qui sont loin du rivage, c'est parce qu'ils ont été soumis pendant des siècles à l'action des vagues, cause puissante de destruction à laquelle les seconds ont été soustraits par leur situation topographique. Quant à l'intervention évidente de la main de l'homme sur ces derniers, j'ai dit antérieurement ce qu'il fallait en penser.

Que reste-t-il donc de tout ce brillant échafaudage de doctrines et de théories concernant la nécropole giblite? Rien ou à peu près. *Nous constatons que presque tout est encore à faire, là où on croyait que tout avait été fait,* et que la nécropole phénicienne de Gébal nous est encore inconnue. Diverses raisons ont probablement contribué à maintenir ce mystère. Les orifices des puits funéraires se sont recouverts, avec les siècles, d'une épaisse couche de terre, apportée par les pluies des collines voisines, après leur déboisement progressif. Les terrains ont été employés pour établir des jardins ou des champs livrés à l'agriculture. Nul n'a songé à rechercher ce qu'il peut y avoir au-dessous, à une grande profondeur. Un jour viendra, jour prochain peut-être, où une circonstance fortuite fera découvrir ces antiques sépultures.

N'est-ce pas ce qu'on a observé, dans la nécropole sidonienne, pour les hypogées renfermant le sarcophage du roi Tabnite, et cette série de chefs-d'œuvre, aujourd'hui, grâce à M. l'ingénieur Bechara, au Musée impérial de Constantinople, dont le plus remarquable est illustre dans la science sous le nom de « Sarcophage d'Alexandre » ?

Il est évidemment difficile de tracer les limites de cette première nécropole. Il est probable qu'elles se confondent avec celles des nécropoles qui l'ont remplacée. Elle en diffère parce qu'elle doit être située à une plus grande profondeur et s'étendre, comme la nécropole de Saida, au moins jusqu'à 1.000 ou 1.500 mètres de la ville, sur le versant des collines voisines. Je livre ces indications rationnelles aux futurs explorateurs de Gébeil.

Dr Rouvier.

Beyrouth.

MÉLANGES

I

DE QUELQUES HOMÉLIES DE S. JEAN CHRYSOSTOME ET DE LA VERSION GOTHIQUE DES ÉCRITURES (1)

Notre attention a été appelée sur une collection de douze homélies de S. Jean Chrysostome (2) publiées par Montfaucon d'après un ms. unique. Ce ms. appartient à la Bibliothèque Vaticane, où il a dû entrer postérieurement au séjour de Montfaucon à Rome (1698-1701), car copie lui en fut transmise au moment où il achevait d'imprimer son dernier volume. Dom Maloet et Dom Avril, alors chargés de la procure de la congrégation à Rome, lui transmirent cette copie en l'informant que le ms. était parvenu à la Vaticane « *haud ita pridem ex monte Atho, ut quidam, vel ex insula Patmo, ut alii dicunt* ». Ce manuscrit reste à identifier.

Ces homélies ont ceci de particulièrement intéressant qu'elles portent chacune en son titre la mention de l'église où elles furent prononcées. Ces divers titres ont, croyons-nous, été amplifiés : primitivement ils mentionnaient seulement l'église; plus tard on y aura joint une courte indication du sujet de l'homélie, indication parfois inexacte ou obscure, toujours empruntée à l'homélie même, tandis que la mention de l'église est une donnée originale, indépendante de l'homélie.

L'homélie VI — dont Montfaucon a cru à tort qu'elle réfutait les Novatiens, alors qu'elle reproche seulement aux fidèles de se croire sans péché pour peu qu'ils ne vivent point dans l'adultère ou la mœchie, — a pour exorde un éloge du défunt empereur Théodose. L'orateur loue sa piété : il rappelle qu'à deux reprises il triompha de deux usurpateurs — Maxime et Eugène — et dut sa victoire sur le second à l'effet d'une prière sur le champ de bataille. L'événement est connu

(1) La dissertation présente, comme la dissertation précédemment publiée sur les sources de l'*Altercatio Simonis Iudæi et Theophili Christiani*, est un des travaux de notre conférence d'exercices pratiques d'ancienne littérature chrétienne, à l'Institut catholique de Toulouse. Nos élèves étaient pour ce semestre MM. Alçuyet, Darles, Guibert, Pène, Robert.

(2) Migne, *P. G.*, t. LXIII, col. 461-530.

d'ailleurs (Socrates, *H. E.*, V, 25) et devait être fort populaire. Mais pourquoi cet éloge? Le titre de l'homélie suggère l'explication, quand il donne le discours comme prononcé ἐν τῇ ἡμέρᾳ Θεοδοσίου βασιλέως, c'est-à-dire à l'anniversaire de la mort de Théodose, pareils anniversaires étant d'usage général. Ces sortes de services se célébraient au tombeau même du mort. Or le titre de l'homélie porte qu'elle a été prononcée ἐν τοῖς Ἀποστόλοις, c'est-à-dire dans la basilique constantinienne des Saints-Apôtres, où nous savons en effet qu'était enterré Théodose (Théophane, *Chron.* 5886). S. Jean Chrysostome ayant été intronisé à Constantinople le 25 février 398, l'anniversaire de la mort de Théodose tombant le 17 janvier, notre homélie a pu être prononcée le 17 janvier 399 au plus tôt.

L'homélie qui dans le ms. du Vatican suit la VIe n'a pas été reproduite par Montfaucon pour cette raison qu'il l'avait éditée dans un tome antérieur d'après le ms. Coislin 77 ; il est fâcheux que Montfaucon n'ait pas marqué si le ms. Vatican mentionnait l'église où l'homélie fut prêchée, car le ms. Coislin (nous l'avons sous les yeux) ne mentionne rien. Cette homélie, qui est fort belle, fournit elle-même sa date. S. Jean Chrysostome, en effet, parlant contre les spectacles de l'hippodrome et du théâtre, dit : « Depuis un an écoulé que j'ai fait mon entrée dans votre ville, je n'ai cessé à maintes reprises et persévéramment de vous exhorter sur ce sujet. » Nous sommes donc peu après le 25 février 399. L'orateur expose que le tort de ses auditeurs est d'autant plus grave que ces spectacles ont eu lieu le vendredi et le samedi, et que le vendredi est un jour à sanctifier en souvenir de la croix. Montfaucon a observé judicieusement que ce vendredi ne saurait être le vendredi saint de cette année 399, pour cette raison que, le vendredi saint tombant cette année le 8 avril, à une date aussi printanière l'orateur n'aurait pas pu parler comme il le fait des blés mûrs qu'un orage, στάχυας κομῶντας κατακλίνων, a trois jours plus tôt gravement compromis (1). On devait être vers le mois de juin.

L'homélie IX a été prononcée ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, c'est-à-dire dans Sainte-Sophie : c'est la seule donnée originale du titre. S. Jean Chrysostome rappelle que récemment (πρώην) il a vivement reproché à ses auditeurs leur amour passionné du théâtre et de l'hippodrome, allusion à l'homélie précédente. Mais ces reproches véhéments, ajoute-t-il, loin de décourager l'auditoire, l'ont amené plus nombreux le dimanche suivant : ἐπιούσης τῆς κυριακῆς τῆς μετ' ἐκείνην. Le dimanche suivant en question, S. Jean Chrysostome n'a pas parlé; il a cédé la parole à un évêque

(1) *P. G.*, t. LVI, p. 9-10.

venu de Galatie qui assistait à l'office, et l'auditoire n'a pas craint de manifester son mécompte en se retirant bruyamment. De ces données on a voulu induire que l'homélie IX serait du 24 avril 399, quinze jours après l'homélie sur l'hippodrome et le théâtre; mais c'est supposer que cette dernière est du jour de Pâques, ce qui n'est pas fondé, nous venons de le voir. Il convient de rapporter l'homélie IX à juin-juillet 399.

L'homélie IV et l'homélie VII sont prêchées ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Ἀναστασίας. Rien que de général dans ces deux discours. L'église de Sainte-Anastasie est l'église où avait prêché S. Grégoire de Nazianze. Au temps où Socrates écrivait, c'est-à-dire vers 440, le petit oratoire du temps de S. Grégoire avait été transformé « par les empereurs en un très grand édifice » (Socrates, *H. E.*, V, 7).

L'homélie V, aussi générale que les deux précédentes, a été prononcée ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Εἰρήνης, la basilique constantinienne de Sainte-Irène contiguë à Sainte-Sophie (Socrates, *H. E.*, I, 16, et II, 6).

L'homélie VIII a été prêchée ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπὶ Παύλου. Nous traduisons : l'église à côté de l'église de Paul. Cette église de Paul est celle où reposaient depuis Théodose les cendres de Paul, l'évêque consubstantialiste de Constantinople, exilé, puis assassiné, sous Constance (Socrates, *H. E.*, V, 9). Le titre ajoute que l'orateur parle « après que des Goths ont lu et qu'un prêtre goth a prêché » : ce sont des précisions que les données de l'homélie qu'elles résument ne comportent pas. L'homéliste dit seulement que l'on vient d'entendre les saintes Écritures dans une langue barbare, ἐν τῇ τῶν βαρβάρων γλώττῃ καθὼς ἠκούσατε σήμερον, et que l'Église ne doit pas être humiliée, si, dit-il, nous faisons se lever et parler des barbares au milieu d'elle. Vous le voyez aujourd'hui, poursuit-il, en contemplant ceux qui étaient plus barbares que les autres hommes debout parmi les brebis de l'Église, formant un seul troupeau, invités à une seule et même table.

Cependant la conjecture de l'auteur du titre a quelque valeur, quand elle identifie ces barbares avec les Goths. Nous savons par Socrates (*H. E.*, VI, 6) qu'il existait à l'intérieur de Constantinople une église appelée ἐκκλησία τῶν Γότθων ; il ne peut être question que de Goths catholiques, puisque, en 400, S. Jean Chrysostome s'oppose à ce que l'empereur Arcadius accorde à Gaïnas, stratège des Goths ariens, une église pour les hommes de sa confession dans l'enceinte même de Constantinople (Théodoret, *H. E.*, V, 32). A quelque temps de là, Gaïnas ayant été expulsé de la ville, puis déclaré ennemi public, l'ordre est donné de massacrer « tous les barbares qu'il a laissés dans la ville » : alors les soldats de la garnison « se portent sur les barbares qui étaient à

l'intérieur des portes, autour de l'église des Goths, où ils s'étaient ramassés » ; le feu est mis à l'église, le massacre est général (Socrates, *H. E.*, VI, 6). Nous savons la date exacte de l'incendie, 12 juillet 400 (*Chron. Pascal.*, ann. cit.). Cette église des Goths serait l'église ἐπὶ Παύλου de notre homélie. Et par conséquent l'homélie VIII serait antérieure au 12 juillet 400.

Cette identification, que nous proposons après Tillemont, est déjà faite par Théodoret (*H. E.*, V, 30), qui parle, lui aussi, d'une ἐκκλησία τῶν Γότθων, et qui, à ce sujet, rapporte que S. Jean Chrysostome travailla à retirer la « multitude scythe » des filets de l'arianisme. Il prit, dit Théodoret, des prêtres, des diacres, des lecteurs, qui parlaient la langue de ces barbares ; il leur assigna une église, il en ramena beaucoup par leur ministère ; lui-même assidûment y fréquentait pour prendre la parole, assisté d'un interprète qui savait les deux langues, et « il le faisait faire à ceux qui savaient parler », phrase obscure qui signifie sans doute qu'il faisait prêcher en gothique ceux qui parlaient gothique. Théodoret aurait connu notre homélie et aurait construit son récit avec les indications qu'elle fournit, que nous n'en serions pas étonné, bien que ce récit ait été jusqu'ici tenu pour un récit original (*selbstandig*) de Théodoret (1).

Notons, en passant, que cette homélie VIII est une attestation de la traduction gothique de la sainte Écriture, au moins pour le Nouveau Testament, puisque l'orateur parle des enseignements des « pêcheurs » galiléens et des « faiseurs de tentes » comme ayant passé dans « la langue des barbares ». Déjà dans l'homélie II, il faisait allusion aux psaumes chantés dans une cérémonie par le peuple en toutes les langues, « en latin, en syriaque, *en barbare*, en grec » : ce qui impliquerait une traduction gothique du psautier. Était-ce la version de l'arien Ulfilas ?

L'homélie X est prêchée ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπὶ τοῦ ἀποστόλου. On peut penser que cette église est encore l'église des Goths, car Sozomène (*H. E.*, VII, 10) nous apprend que l'église de Paul était prise « par les ignorants, surtout les femmes et les gens du peuple, pour l'église où reposait le corps de l'apôtre S. Paul ». Au début de l'homélie, l'orateur fait allusion à un vieillard qui vient de parler ; le rédacteur du titre fait de ce vieillard un évêque, mais rien dans l'homélie ne justifie cette qualité.

L'homélie XI ne porte pas au titre d'indication de basilique. Dans celle-ci encore S. Jean Chrysostome prend la parole après un vieil-

(1) A. Güldenpennig, *Die Kirchengeschichte des Th.* (Halle, 1889), p. 94.

lard ; mais le rédacteur du titre s'est gardé de faire de ce vieillard un évêque. Cette homélie XI a-t-elle été prêchée aussi dans l'église des Goths?

L'homélie I est prêchée ἐν τῷ μαρτυρίῳ τῷ ἐπὶ τῇ παλαίᾳ πέτρᾳ. C'est désigner une église sous le vocable d'un martyr et située dans le quartier de Palæa Petra (1). Il existait à Constantinople un μαρτύριον τῆς ἁγίας Εὐφημίας ἐν τῇ πέτρᾳ, dont Théodore le Lecteur (*H. E.*, II, 62) parle comme d'une église existant déjà du temps de Théodose.

On a voulu voir une allusion au tremblement de terre de 398 dans le passage suivant de notre homélie : « Ignorez-vous, dit l'orateur, quel fruit l'amour de la richesse a naguère (πρώην) produit? Les souvenirs n'en sont-ils pas devant vos yeux? La révélation de cette catastrophe ne retentit-elle pas encore? Toute la ville est pleine des épaves de ce naufrage : où que vous alliez, comme après la perte d'un grand navire on voit celui-ci sauver une planche, celui-là une rame, celui-ci un mât, celui-là une voile, ainsi après l'*ébranlement* de naguère celui-ci a la maison, celui-là les champs, celui-ci les esclaves, celui-là l'argent, un autre l'or, selon le partage; le spectacle de l'accident s'élargit et partout les traces de l'*ébranlement* s'étendent. Lui, après avoir passé des nuits sans sommeil, supporté mille fatigues et dangers, et, dans son désir de s'enrichir, accumulé les fautes, est maintenant sans maison, sans cité, en fuite vers l'exil, manquant même de la nourriture indispensable, et chaque jour, se voyant réduit à cette extrémité de malheur, rêvant de glaives, de geôliers, de gouffres, il vit une vie plus cruelle que mille morts. D'autres cependant jouissent de ses biens, et ceux qui jadis le flattaient complotent contre lui maintenant. Pareil événement ne serait-il pas capable de rendre sage le plus fou? Mais vous, après ce coup, après cette tempête, après cette catastrophe, après ce renversement si grand qui s'est produit sous vos yeux, qui date de trente jours à peine, vous êtes encore dans votre folie? » — Montfaucon a été distrait par le mot σεισμός, que nous traduisons *ébranlement*, et n'a pas remarqué qu'un accident qui dans une cité n'atteint qu'un individu ne saurait être un tremblement de terre. Matthæi croit reconnaître la disgrâce d'Eutrope; Eutrope ayant été exilé sur la fin d'août 399, l'homélie, étant de trente jours postérieure à l'*ébranlement*, pourrait être de septembre. Mais j'avoue conserver des doutes sur l'hypothèse de Matthæi : Eutrope, prisonnier d'État, n'a jamais été le fugitif sans abri et sans pain que décrit notre orateur. La disgrâce dont parle S. Jean Chrysostome est celle d'un citoyen richissime que son désir de s'enrichir a

(1) Mordtmann, *Esquisse topographique de C. P.* (Lille, 1892), § 68.

perdu ; il est maintenant en fuite, et ses biens passent à d'autres mains comme il arrive aux biens confisqués. Rien de proprement politique dans cet *ébranlement*.

Les homélies II et III ont été prononcées ἐν τῷ μαρτυρίῳ τοῦ ἀποστόλου καὶ μάρτυρος Θωμᾶ ἐν τῇ Δρυπίᾳ. L'auteur du titre de l'homélie II ajoute que le *martyrium* en question était à neuf milles de la ville. Personne jusqu'ici n'avait identifié ce sanctuaire et nos recherches n'auraient pas abouti davantage, si nous ne nous étions adressé au R. P. Pargoire. Dans une note très documentée qu'il a bien voulu nous adresser, le savant religieux nous apprend que de tous les auteurs grecs modernes qui ont écrit sur les monuments et les faubourgs de Constantinople, le seul qui mentionne Drypia est M. Gédéon (1), qui l'identifie avec Tchifout-Bourgas (= Tour des Juifs). Tchifout-Bourgas se trouve à l'ouest de Constantinople, en pleine terre, presque aussi loin du fond de la Corne d'Or que de la Marmara. Sa distance est exactement de neuf milles, mesurée à partir du milliaire d'or qui était situé devant Sainte-Sophie. Le R. P. Pargoire ajoute :

« En dehors de la donnée des neuf milles fournie par le titre de l'homélie III (Migne, *P. G.*, LXIII, 473), le texte de l'homélie précédente nous montre que Drypia était un village (μέχρι τοῦ παρόντος... χωρίου, col. 470, ligne 14-15) et un village assez éloigné (διὰ τοσαύτης... ὁδοιπορίας, col. 471, ligne 11). On y voit en outre, à la manière dont l'orateur parle de la procession, que les fidèles n'eurent à traverser ni la Chrysokéras, ni le Bosphore, ni la Propontide. Ces indications, pour si imprécises qu'elles soient, n'en présentent pas moins Drypia comme un village situé du côté des murs terrestres, entre la Corne d'Or et la Marmara. Telle est précisément la position de Tchifout-Bourgas. Si, comme je le crois, M. Gédéon a par ailleurs de bonnes raisons pour l'identifier avec Drypia, ce n'est pas l'homélie de saint Jean Chrysostome qui ébranlera cette identification. »

L'homélie III a été prêchée le lendemain du jour où a été donnée l'homélie II. Ce second jour l'empereur est venu, accompagné d'un brillant cortège militaire, à l'église Saint-Thomas : mais rien de plus ne témoigne que l'empereur assiste au sermon, et c'est de là que le rédacteur du titre a dû conclure que l'empereur s'était retiré avant le sermon. Le premier jour, au contraire, l'impératrice assistait au sermon, et le sermon lui-même est un éloge excessif de la piété de l'impératrice. Cet éloge de mauvais goût, et qui étonne chez S. Jean Chrysostome, ne peut appartenir qu'aux premiers temps de l'épiscopat du saint.

(1) Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον (en cours de publication), p. 175.

Résumons-nous : celles de ces homélies qui présentent quelques éléments chronologiques, témoignent qu'elles appartiennent à la seconde année de l'épiscopat de S. Jean Chrysostome, à l'année 399. Il se pourrait qu'il ait existé un recueil d'homélies constantinopolitaines du saint, recueil où chaque homélie portait la mention de l'église où elle fut prononcée, mention qui ne pourrait être que contemporaine de l'homélie elle-même, quitte à avoir été paraphrasée ensuite par quelque maladroit, le même qui aura donné leurs titres à tant d'autres homélies de S. Jean Chrysostome. Le ms. du Vatican serait un vestige de cette édition primitive. Je dis un vestige, car il est sûr que la collection qu'il présente est mutilée. Comment expliquer, en effet, que dans l'homélie IX l'orateur dise : « Que rappelions-nous naguère? Je disais que le Christ est appelé fondement... » Et que rien d'un tel développement ne se retrouve dans les homélies précédentes?

Nous en étions à ce point de notre étude, lorsque, en cherchant dans l'œuvre de S. Jean Chrysostome quelque autre vestige de cette édition primitive, nous avons rencontré une treizième homélie à joindre aux précédentes.

L'homélie *In illud Filius ex se nihil facit,* publiée pour la première fois par Benzel (Upsal, 1708) et à nouveau par Montfaucon (*P. G.*, t. LVI, p. 247-256), présente cette rareté que son titre indique l'église où elle a été prêché : ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ. Le rédacteur du titre ajoute : « ... quelqu'un ayant parlé d'abord sur l'évangile ». Montfaucon identifie ce « quelqu'un » avec Flavien, l'évêque d'Antioche, et conclut que l'homélie a été prêchée à Antioche : mais rien dans l'homélie n'exprime que l'orateur auquel succède S. Jean Chrysostome soit un évêque, encore moins celui d'Antioche. Or voici ce que dit l'orateur : « Dans la précédente synaxe, je proposai cette parole de l'évangile : *Pater meus usque modo operatur et ego operor,* je montrai de là l'égalité du Fils quant au Père, que manifeste aussi l'évangéliste quand il dit : *Persequebantur eum non solum quia solvebat sabbatum,* etc., et je finis ainsi mon discours. » Montfaucon déclare n'avoir pas retrouvé l'homélie à laquelle ces paroles font allusion, parmi celles que S. Jean Chrysostome a prêchées à Antioche contre les Anoméens, ni parmi les autres : et justement, car l'homélie qu'il croit perdue est l'homélie IX du groupe des douze homélies du ms. Vatican, elle aussi prononcée ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ, Sainte-Sophie.

Pierre BATIFFOL.

Toulouse.

II

SIGNIFICATION MUSICALE DE SÉLAH-DIAPSALMA

L'expression hébraïque *sélah* et le terme correspondant διάψαλμα, dans la Version des Septante, se rencontrent presque exclusivement dans le Psautier; et, comme entre toutes les parties de l'Écriture Sainte le livre des Psaumes revendique l'honneur d'avoir occupé le plus grand nombre d'interprètes, il s'ensuit que les recherches relatives aux deux termes précités nous fournissent des explications multiples, que l'obscurité de sens et l'impossibilité de contrôle ont contribué à rendre plus variées. La diversité des interprétations est telle qu'on ne peut penser à tirer parti de chacune d'elles. Nous devons donc écarter tout d'abord celles qui manquent de fondement, pour nous attacher aux plus probables et voir jusqu'à quel point elles peuvent être rapprochées et conciliées. Mais il importe, au préalable, de constater la place, dans la Bible, du terme hébreu et de sa traduction grecque.

I. Dans l'état actuel du texte hébreu, *sélah* se lit soixante-quatorze fois, soit soixante et onze fois dans trente-neuf psaumes (1) et trois au Cantique d'Habacuc (2). Les versions anciennes ne sont pas en conformité exacte avec l'hébreu. En effet, dans la version des Septante, le διάψαλμα a été omis par les traducteurs, ou bien il a disparu par la faute des copistes au dernier verset des psaumes III, XXIII (hébreu XXIV), XLV (XLVI) et au verset 11 du psaume LXXXVII (LXXXVIII). On le trouve par contre aux psaumes XXIII (XXIV), 11, et XCIII (XCIV), 15, où le texte massorétique n'a pas le mot *sélah*. Enfin, au psaume IX, 17, les traducteurs alexandrins se sont servis de l'expression ᾠδὴ διαψάλματος pour rendre *higgâyôn sélah ;* de sorte que le terme διάψαλμα se lit soixante-sept fois au psautier des Septante, plus trois fois au livre d'Habacuc.

D'après l'auteur de la *Synopsis Scripturæ*, cette indication se trouvait aussi au verset 3 du psaume II, comme dans les Hexaples; quatre fois, au lieu de trois, au psaume LXVII (LXVIII), et cinq, au lieu de quatre,

(1) Ps. (Lib. I) III, 3, 5, 9; IV, 3, 5; VII, 6; IX, 17, 21; XX, 4; XXI, 3; XXIV, 6, 10; XXXII, 4, 5, 7; XXXIX, 6, 12: (Lib. II) XLIV, 9; XLVI, 4, 8, 12; XLVII, 5; XLVIII, 9; XLIX, 14, 16; L, 6; LII, 5, 7; LIV, 5; LV, 8, 20; LVII, 4, 7; LIX, 6, 14; LX, 6; LXI, 5; LXII, 5, 9; LXVI, 4, 7, 15; LXVII, 2, 5; LXVIII, 8, 20, 33; (Lib. III) LXXV, 4; LXXVI, 4, 10; LXXVII, 4, 10, 16; LXXXI, 8; LXXXII, 2; LXXXIII, 9; LXXXIV, 5, 9; LXXXV, 3; LXXXVII, 3, 6; LXXXVIII, 8, 11; LXXXIX, 5, 38, 46, 49; (Lib. V) CXL, 4, 6, 9; CXLIII, 6.

(2) Hab., III, 3, 9, 13.

au psaume LXXXVIII (LXXXIX). Elle manquait au contraire dans les passages suivants : Ps. III, 9; IX, 21; XIX, 4; XX, 3, XXIII, 10; XXXI, 7; XLV, 12; XLIX, 6; LXXXIII, 9; LXXXVII, 8, 11; d'où il résulte que l'on devait compter dans le Psautier grec soixante-cinq διαψάλματα, au lieu du nombre donné plus haut conformément au texte actuel des Septante (1). Il faut avoir égard toutefois au témoignage de saint Jérôme (2). L'omission de ce terme à la fin des psaumes III, XXIII et XLV, dans les Septante, peut être volontaire; on l'expliquerait par le fait que le διάψαλμα, considéré comme l'indication d'une pause musicale au milieu du psaume, ainsi qu'il sera dit ci-après, semblait hors d'emploi à la fin du cantique.

Les fragments des autres versions grecques, conservés dans les Hexaples, nous représentent le *sélah* dans une proportion bien moindre que le texte des Septante.

Il n'y a nulle trace du *diapsalma* dans la Vulgate, mais il était exprimé dans les anciennes versions latines. Le psautier romain et le psautier gallican suivent généralement les Septante, mais le premier ajoute le *diapsalma* aux psaumes XXXII, 10; XXXIII, 11; LXVII, 14, 26; LXXXVII, 14, 15, 26. Le second l'insère aux psaumes II, 4; III, 9; XXXII, 10; XLV, 12; LXVII, 4, 14, 26; LXXXVII, 11. Le *Prologus sive origo Psalmorum* en compte soixante-quinze (3). On l'a aussi conservé dans le psautier mozarabe. On le trouve trente-sept fois dans l'édition de Lorenzana (4), notamment aux psaumes II, 4; LXXVIII, 8, LXXIX, 9, où ni les Septante, ni les autres versions grecques ne le contiennent. On ne le lit pas dans le psautier ambrosien. Les divisions psalmiques, multipliées pour ainsi dire à l'infini dans la liturgie milanaise, suffiraient à expliquer l'absence de ce signe. Enfin, le bréviaire romain (5), qui n'admet pas la subdivision des psaumes, n'a pas eu besoin d'exprimer le diapsalma. Il en était autrement hors de Rome, et l'usage de la division est attesté par saint Optat (6), Haymon (7) et Cassiodore : « Ce mot s'intercale bien, dit cet auteur, là où on reconnaît un changement de sens ou de personne;

(1) Migne, Patr. gr., t. XXVIII, p. 337.

(2) Epist. 28, *ad Marcellam. De diapsalmate.* Patr. lat., t. XXII, p. 433-435.

(3) Voir, pour le psautier romain, TOMMASI, *Opera omnia.* Rome, 1747, t. II, p. 4 seqq.; et pour le psautier gallican, *ibid.*, et t. III, p. 4, seqq. Cf. Bible de Vence, 1829, t. IX, p. 452, note.

(4) TOMMASI, t. II, p. xli.

(5) *Breviarium gothicum secundum regulam S. Isidori.* Madrid, 1775, p. *i* seqq. Ximénès l'avait négligé dans son édition du bréviaire de saint Isidore (Patr. lat., t. LXXXVI, p. 21). On le rétablit dans la suite, sans doute parce que cette indication servait de point de repère pour la psalmodie.

(6) *Contra Parmen.* IV, 3. Patr. lat., t. XI, 1030-1031.

(7) *In Ps. XXXVIII. Ibid.*, t. CXVI, p. 330.

c'est pourquoi, partout où le diapsalma peut se trouver dans les psaumes, nous faisons régulièrement des divisions; nous cherchons aussi à en introduire d'autres de la meilleure manière possible, au moins dans les passages où nous nous croyons autorisés à placer ce terme (1). »

II. *Interprétation de* Sélah. — Nous partagerons en deux séries les commentateurs qui, *ex professo* ou indirectement, ont parlé du mot *sélah*. Les uns ont essayé de le rattacher au texte lui-même; d'autres le considèrent comme une indication, ou, si l'on veut, une rubrique, indépendante du texte.

A. Interprètes rattachant *sélah* au contexte.

1° La tradition juive représentée par les Targums et un grand nombre de rabbins expliquent communément *sélah*, *a*) par *lĕʿôlâm*, *lĕʿôlâmim*, « pour les siècles » (voir David Kimchi, *Comment. in.* Ps. III. Buxtorf, *Lexicon hebraicum*, h. v.); et la Peschito syriaque a suivi en ceci l'interprétation des Targums en traduisant de la même manière *lĕʿâlam* et *lĕʿâlmîn; b*) par des expressions synonymes, telles que *lĕnéçaḥ*, « *in finem* » (Aben-Ezra, Comment. in Ps. III), à laquelle répond la traduction de la sixième version : εἰς τέλος (Ps. III, 3; VII, 6; IX, 21; XIX, 4; XLVII, 5; LXXV, 10); εἰς τὸ τέλος (LXXV, 4), διαπαντός (Ps. LXXIV, 4). La quatrième version donne la simple translittération du mot hébreu en lettres grecques : σελά (cf. σελ. Origène, Hexaples, Patr. gr., t. XVI, p. 579, 583, 595). Aquila, servilement attaché aux traditions juives, traduit par ἀεί, et la cinquième version par les expressions synonymes de διαπαντός, trois fois (Ps. XXXI, 4; XLV, 4; XLVII, 5), διηνεκῶς, une fois (Ps. XX, 3), enfin par ἀεί (Ps. LXXIV, 4; LXXV, 4, 10) (2). Saint Jérôme, après avoir exposé les diverses interprétations données du terme hébreu, adopte celle d'Aquila, qui est en somme celle des juifs, et traduit « *semper* » (3). Saint Athanase (4) et Isidore de Séville (5) suivent le même sens.

Les Juifs continuent de nos jours à employer *sélah* comme syno-

(1) Merito ergo tale nomen interponitur, ubi vel sensus, vel persona dividi comprobantur; unde et nos divisiones congrue facimus, ubicumque in psalmis diapsalma potuerit inveniri; reliquas autem prout datum fuerit indagabimus, ubi tamen auctoritas hujus nominis potuerit inveniri. *In Psalterium Præfatio*, c. XI. Patr. lat., t. LXX, 17.

(2) *Origenis Hexaplorum quæ supersunt.* Patr. gr., t. XVI, p. 579 seqq. — *Selecta in Psalmos*, t. XII, p. 1059.

(3) *Epist.* 28, *l. cit. Divina bibliotheca*, t. XXVIII, p. 1190 seqq. *Comment. in Habacuc*, III, 3, t. XXV, p. 1312.

(4) *De titulis Psalmorum.* Patr. gr., t. XXVII, p. 657.

(5) *Etymol.*, VI. 19. Patr. lat., t. LXXXII, p. 253.

nyme de *lĕ'ôlâm* dans leurs formules de prières et dans leurs inscriptions tumulaires (1).

Si, en certains cas, la signification de « toujours », « pour toujours » a paru convenir assez bien au sens général pour qu'on ait pu la joindre au texte comme si ce mot en faisait partie, et même la transporter dans les versions (voir Ps. LXI, 9, dans la Vulgate; LI, 7, dans la version de Symmaque. Patr. gr., t. XVI, 845), il ne manque pas de passages où ce sens devient difficile à défendre (voir Ps. XXXII, 4 [hébr.]; LXXXI, 8 [hébr.]). Au surplus cette traduction n'est pas appuyée de preuves étymologiques suffisantes.

2° Une autre partie des exégètes juifs comptent *sélah* pour une interjection ou exclamation analogue aux mots *amen* ou *'émét*, « vérité » (Aben-Ezra *in Ps.* III. Kimchi, *l. cit.* Voir aussi Vatable, *Bibliotheca sacra*, h. v.).

Peut-être cette explication s'accorderait-elle plus facilement que la précédente avec le contexte (voir cependant Ps. IV, 3, 5; LXXXIX, 49 [hébr.], où l'on attend une négation); mais alors on se demande pourquoi ce terme ne se rencontre que dans des morceaux lyriques déterminés. Enfin, ici encore la preuve grammaticale fait défaut.

3° *Sélah* a été tenu aussi pour un nom particulier de la divinité. Un hébraïsant de la Réforme, Paschius (2), soutient la probabilité de cette opinion et s'essaye à prouver que le nom de *sélâh* est une appellation propre et essentielle de la majesté du Très-Haut. Dans la longue dissertation de Paschius, la démonstration étymologique (p. dccxij) est nulle aussi bien que l'argument tiré de l'accentuation massorétique. Les massorètes ont pu être en défaut au sujet d'un mot dont ils ne connaissaient pas la valeur; telle est l'unique conséquence à tirer du fait de la ponctuation qu'ils ont donnée dans le Psautier aux titres et aux notes indépendantes du texte.

Bien que Michaelis (3) l'ait reproduite, l'opinion de Paschius est trop singulière pour être suivie par un grand nombre d'adhérents.

4° D'autres auteurs refusent à *sélah* toute signification. Forster (*Diction. hebr.*, p. 548) le définit « un vocable paragogique, dépourvu de sens et servant seulement à compléter le nombre des syllabes pour la

(1) וכל ההיים יודוך סֶלָה . ויהללו את־שמך באמת האל ישועתנו ועזרתנו סֶלָה . בריך אתה יי המוב שמך ולך נאה להודות : (Office de la Prière du matin, *Thephillah*. Rœdelheim, 1873, p. 64). On trouve aussi la formule de conclusion אָמֵן סֶלָה (*ibid.*, p. 158).

(2) *Dissertatio de Selah*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXII, p. dccvij seqq. — *Critici sacri, Thesaurus theologico-philosophicus*, t. I, p. 666-674.

(3) J. Michaelis, *Dissertatio philologica de voce Selah.*

mesure du chant ». Paul de Burgos (*Addit.* III *super Ps.* XLVI) le compare mal à propos aux enclitiques grecs.

B. Ceux qui considèrent *sélah* comme placé en dehors de la lettre du texte en font soit un signe grammatical ou prosodique, soit une abréviation, soit une indication musicale.

1° A l'exception des lettres *Pé* et *Samekh,* qui, soigneusement distinguées du texte, servent dans le Pentateuque à établir les divisions, pour la lecture publique (*pĕtûḥôth* et *sĕtûmôth*), la Bible hébraïque ne contient d'autres signes de lecture, de ponctuation grammaticale ou de notation, que les accents massorétiques, notés en dehors du texte. Si le mot *sélah* n'est qu'une indication de cette sorte, un signe prosodique, une formule ou une exclamation pour réclamer l'attention, on se demande pourquoi certaines pièces du Psautier la reproduisent un si grand nombre de fois, alors qu'il ne se lit pas ailleurs dans l'Écriture. Nous avons, il est vrai, un exemple de ces sortes d'interpellations dans le terme *ḥâzaq,* « sois fort, prends courage », début des formules finales ajoutées par les copistes à chacun des livres de l'Écriture. Mais l'emploi de cette exclamation n'est pas assimilable au *sélah,* en faveur duquel on n'apporte d'ailleurs aucune preuve.

2° *Sélah* serait, selon d'autres, un sigle, dont la clef n'est donnée que conjecturalement. Gottlieb Reine a proposé la lecture *s. l. h. : Sélâḥ Lânû* (*Lî*) *Haschschém,* « *Juva nos* (*me*), *Nomen!* » (1). On a subtilement découvert aussi dans l'énigmatique *sélah* les initiales des mots d'un verset connu du livre des Nombres (XIV, 19) : *Selaḥ-nâ La-'âwôn Hâ-'am hazzeh,* « Pardonne le péché de ce peuple ». On trouvera d'autres solutions du problème acrologique dans Noldius, *Concordantiæ particularum hebraicarum* (voir aussi Rosenmüller, *Comment. in Psalm.*). Nous ne signalerons que les deux suivantes, à cause de leur rapport avec les significations musicales qui seront proposées ci-après : *Sîmân Lischĕnôth Haqqôl,* « signe pour changer de voix » ou de « ton » ; et : *Sôb Lĕma'âlâh Haschschar,* « chantre, élève le ton ». Mais quelque ingénieuses que semblent ces suppositions, ce ne sont que des affirmations gratuites. D'ailleurs les abréviations et les sigles, si fréquents à l'époque talmudique, ne se rencontrent pas dans le texte de la Bible.

3° Il nous reste à considérer les explications des auteurs qui donnent *sélah* comme une indication musicale. Ici ce ne sont plus des allégations isolées ; c'est le grand nombre des commentateurs grecs et latins, à la suite de quelques Orientaux, qui nous présentent sous diverses formes un témoignage semblable. Mais s'il y a entente sur la significa-

(1) H. Gottlieb Reine, *De voce Selah,* dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXII, p. dccxxvij.

tion générale du terme, il s'en faut que tous ces auteurs soient unanimes sur la signification spéciale qui lui convient; et le désaccord est, en apparence, d'autant plus sensible que l'on s'efforce de préciser davantage.

Chez les Juifs d'abord, quelques rabbins, et en premier lieu David Kimchi, acceptent, ou mentionnent du moins, à côté de l'opinion traditionnelle de l'enseignement rabbinique, une première définition musicale : « élévation de la voix » (Kimchi, *Comment. in Psalm.* III). Toutefois notre rabbin base sa dérivation sur la racine סלל, « élever », laquelle ne pourrait donner qu'un dérivé à consonne redoublée. *Sélah*, dans le sens d' « élévation de la voix », se rapporterait plus sûrement à סלה, I « élever » (1).

De la racine סלה, II « étendre, prosterner », on a voulu, sans autre preuve que cette signification attribuée à la racine, expliquer *sélah* d'une « prostration corporelle ». Mais en se tenant à la même signification radicale, Buxtorf a proposé la traduction « abaissement de la voix, repos, silence » (*Lexicon hebraicum*, h. v.). On doit comparer سلا, سلو, « être en suspens, attentif, silencieux; reposer », et שלה, שלו, « reposer », et ces radicaux confirment le sens expressément attribué au διάψαλμα par plusieurs des interprètes chrétiens. Ainsi, selon Grégoire de Nysse, διάψαλμα est une « pause » dans le chant, ἐπηρέμεσις (2); de même d'après saint Augustin : *interpositum in canendo silentium*, en opposition avec σύμψαλμα, « accord des voix et des instruments » (3); *intervalla psalmorum* (4), « pause de psaume » (5), διακοπὴ τῆς ψαλμῳδίας (6). C'est encore un « signe de séparation entre deux versets, servant à faire observer une pause dans la psalmodie et à régler le chant en écoutant les notes musicales » (7). H. Estienne avait fourni une explication analogue : μουσικὸν μέλος, d'après Origène (8). L'intervalle de repos entre les strophes pouvait en effet être rempli par un interlude instrumental.

D'autres auteurs ajoutent à cette signification. La Préface sur les Psaumes, que l'on trouve à la suite des œuvres de saint Jean Chrysos-

(1) Le mot *mâsâh* (de la racine נשׂה, « élever », a le sens indiqué ici, à la vérité (I Chron., XV, 27. Cf. Zach., XII, 1); mais l'emploi de ce terme dans la Bible est autre que celui de *sélah*.

(2) *Tract.* 2 *in Psalm.*, c. X. Patr. gr., t. XLIV, p. 576.

(3) *Enarrat. in Psalm. IV.* Patr. lat., t. LXXX.

(4) J. Meursy, *Glossarium græco-barbarum*, h. v. Cf. Eusèbe, *De diapsalmate*, dans Tommasi, t. II, p. VIII.

(5) *Glossarium latino-gallicum.* Ducange, supplem., t. II, Paris, 1766, p. 92.

(6) Scarlatus de Byzance, *Lexicon*, Athènes, 1852, h. v.

(7) Voir Lorenzana, *Breviarium gothicum.* Præfat., c. 21. Patr. lat., t. LXXXVI, p. 21.

(8) *In psalmos.* Patr. gr., t. XII, p. 1060.

tome, donne le διάψαλμα comme l'indication d'un changement de chœur » : ἄλλῳ χορῷ παραδοῦναι· ἡ διαδοχὴ τοῦ ψαλμοῦ (1). Dans Origène c'est un changement de mélodie ou de rythme : ῥυθμοῦ ἢ μέλους μεταβολή (2). Selon saint Maxime, διάψαλμα est un changement de sens et de mode à la fois (3). Les lexicographes syriens expliquent dans le même sens la transcription du mot grec en lettres syriaques, adoptée par la version hexaplaire : *diafsalmâ, diafsalmûn.* D'après Barbahlul c'est un « changement de voix » (4), ou un intermède, une sorte de refrain (5); d'après Barali, un changement de sens et de mélodie » (6). C'est de même la définition d'Euthyme : μεταβολὴν σημαίνει νοήματος ἢ μέλους, ἢ ἀναβολὴν τινὰ κρούματος (7), et de Suidas : διάψαλμα· μέλους ἐναλλαγή (8). Saint Hilaire présente la même interprétation : *Demutationem aut personæ aut sensus, sub conversione modi* [*metri*] *musici* (9). Mais en plusieurs endroits de son commentaire, ce Docteur prend aussi *diapsalma* pour un changement de sens ou de personne (10). Pour d'autres, διάψαλμα est une exclamation intercalée dans le texte des psaumes : ἐπιφώνημα, τὸ ὅποιον ἐψάλλετο ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ καθ' αὑτὸ ψαλμοῦ (11).

Ces témoignages suffisent à fixer notre recherche, et rendent très vraisemblable la signification par laquelle le mot *sélah* devient une indication musicale, destinée primitivement à marquer les repos et à diviser les strophes. Dans la musique arabe, les incises du texte chanté sont coupées par de longues pauses, que remplit au besoin un intermède instrumental. Et la tradition juive elle-même atteste l'usage où étaient les chanteurs du Temple de séparer par des pauses de cette sorte les strophes des psaumes (12). La traduction διάψαλμα, donnée à la fois par les Septante, Théodocion et Symmaque, met ce sens en meilleure lumière. Meibomius avait proposé conjecturalement les

(1) Patr. gr., t. LV, p. 533.

(2) Pitra, *Analecta sacra*, Frascati, 1882, t. II, p. 435. Voir aussi Théodoret, *Præf. in Psalm.* Patr. gr., t. LXXX, p. 864, 865.

(3) Quæst. XVIII. Patr. gr., t. XC, p. 800.

(4) ܕܡܫܬܢܐ ܕܡܠܬܐ ܕܡܠܬܐ. R. Duval, *Lexicon syriacum auctore H. Bar Bahlule.* Paris, 1890, p. 557.

(5) ܕܡܫܬܢܐ. *Ibid.*

(6) Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, p. 871, 872, 889.

(7) Schleussner, *Novus thesaurus philologico-criticus, sive Lexicon in LXX.* Londres, t. I, p. 597.

(8) *Lexicon*, h. v.

(9) *Prolog. in Psalm.*, § 23. Patr. lat., t. IX, p. 246.

(10) *Tract. in Psalm.* Patr. lat., t. IX, p. 319, 366, 419, 431.

(11) *Scarlatus*, cit.

(12) Thamid, 7.

les lectures διχάψαλμα, « à chanter deux fois », ἀνάψαλμα, « à chanter de nouveau (1) », qui équivaudraient à notre signe musical « bis ». Mais le terme διάψαλμα s'explique étymologiquement d'une façon satisfaisante sans le secours des substitutions rapportées. On peut le considérer comme synonyme de διαψηλάφημα, ψηλάφημα (ἁφή, « tact ») (2), désignant le jeu des instruments, un « interlude », une phrase mélodique quelconque, μουσικὸν μέλος· ἀναβολὴ κρούματος, exécutée pendant l'interruption momentanée du chant entre les strophes, ἐπηρέμεσις· διακοπὴ τῆς ψαλμωδίας. Après une ritournelle instrumentale de cette sorte, la seconde strophe était reprise soit par le chœur qui avait exécuté la première, soit par un autre groupe de musiciens, en continuant ainsi jusqu'à la fin de l'ode, où le jeu des instruments pouvait se faire entendre encore. Ainsi s'expliquent d'une part les traductions de μουσικὸν μέλος, ἐπηρέμεσις, διακοπὴ τῆς ψαλμωδίας, *intervallum;* d'autre part ἄλλῳ χορῷ παράδοσις, et aussi, jusqu'à un certain point, μέλους ou ῥυθμοῦ ἐναλλαγή et autres semblables. On peut admettre en effet à la rigueur que la phrase musicale intercalaire ait amené un changement de ton, de mélodie ou de rythme; car, si le psaume ou l'ode forme un tout lyrique où l'unité de rythme et de mélodie ne doit pas être rompue, il n'en est moins vrai que la tradition du chant ecclésiastique des Orientaux présente de nos jours, en certains cas du moins, la même exception à la loi d'unité mélodique (3).

A l'interlude instrumental pouvait au besoin se substituer un trait mélodique exécuté avec la voix. Les Hébreux pratiquaient, comme les Orientaux de nos jours, ces vocalises, suites de notes sans paroles, assez analogues aux *jubilus* des neumes grégoriens. Enfin, la substitution à cette modulation sans paroles, d'une reprise du chœur sur un mot ou un texte pris du psaume ou en dehors du psaume, faisait de l'intermède un véritable « refrain ». L'usage de l'antienne ecclésiastique, que l'Église primitive aurait reçu des Juifs, aurait ainsi son attestation dans la Bible elle-même. En recevant des Juifs le texte des psaumes, les chrétiens adoptèrent en même temps leur manière de psalmodier; toutefois, l'usage des instruments, spécial aux cérémonies du Temple, ne passa pas, à proprement parler, dans les Synagogues, et fut exclu de l'Église (jusqu'à nos jours il n'a pas pénétré chez les chrétiens orientaux). C'est pourquoi dans la psalmodie chantée des

(1) Schleussner, *Thesaurus*, l. cit.

(2) Vincent, *Notice sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique*, au tome XVI des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, Ire partie, note O, p. 218.

(3) Voir *Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires*, t. IX, Paris, 1899, p. 465, 466.

Églises anciennes, le *diapsalma*, s'il est autre chose qu'une pause, ne peut représenter que la phrase mélodique vocale.

Le rôle de ces modulations instrumentales ou vocales était, avons-nous dit, de marquer les repos des strophes. Lorsque la tradition primitive se fut altérée, que la musique changea de caractère, la loi de l'unité strophique tomba en oubli. En outre, ces divisions régulières devinrent moins apparentes dans les versions. De cette sorte, l'indication musicale, laissée de côté ou employée à l'arbitraire par la négligence des copistes ou l'ignorance des traducteurs, ne marque plus exactement les divisions strophiques, et se lit parfois à contre-sens.

On peut faire valoir enfin en faveur de cette thèse un dernier argument.

De même que les autres termes relatifs à la musique, celui-ci ne se lit que dans les Psaumes et au Cantique d'Habacuc. Il manque au quatrième livre du Psautier (XC-CVI) dans le texte hébreu, et ne se remontre que quatre fois dans le cinquième livre (CVII-CL). Nous avons expliqué ici même (1) un fait analogue, — l'absence ou la rareté aux mêmes livres des Psaumes des autres inscriptions musicales, par cette considération que les titres et autres notes distinctes du texte des psaumes sont très probablement postérieures aux pièces qu'elles accompagnent et que la collection des cinq livres du Psautier n'a pas été faite dans les mêmes circonstances de temps et de lieu. L'analogie entre l'une et l'autre expression acquiert par ce fait une nouvelle probabilité.

Conclusion. — Le διάψαλμα des versions grecques, reproduit dans les anciens psautiers latins, correspond au *sélah* de la Bible hébraïque. Ce mot semble devoir être considéré comme une rubrique indépendante du texte, et représenter une pause dans le chant, occupée, dans la liturgie du Temple, par le jeu des instruments, et, au défaut de ceux-ci, par une modulation vocale ou un refrain.

Ligugé. J. Parisot.

Aux auteurs indiquées dans les pages qui précèdent, il faut ajouter les suivants :

Bartolocci, *Bibliotheca rabbinica*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXII, p. dclxxix.

M. Beck, *De accentuum hebræorum usu et abusu musico hermeneutico*. Critici sacri. Thesaurus theologico-philosophicus, t. II, p. 563-570.

Calmet, *Dissertation sur le mot Sélah*. Commentaire littéral, édit. 1757, t. VI, p. 16-18.

Cornély, *Cursus scripturæ sacræ*, Introduction, t. II, Paris, 1887, p. 95.

Münk, *Palestine, Description géographique, historique et archéologique*. Univers, t. XLVII, 1845, p. 457.

Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*. Amsterdam, 1728, t. I, p. 890.

W. Smith, *Dictionary of the Bible*, v. Selah. Londres, 1860.

(1) *Revue Biblique*, octobre 1898, p. 589.

III

LA TOUR MÉA

(NÉHÉM., III, 1; XII, 39)

La tour Méa est introduite dans l'enceinte de Jérusalem restaurée après la captivité par deux textes de Néhémie, qui semblent la placer entre la tour Hananécl et la porte du Troupeau. On s'accorde à dire que le site en est peu clairement déterminé; on aurait pu se demander si son existence même n'est pas problématique. L'exégèse graphique des textes, telle qu'on la peut voir dans les restaurations de la Jérusalem antique d'après les plus considérables autorités en l'espèce (1), présente des divergences invraisemblables dans la localisation de ce monument : il a été transporté de la région septentrionale du Ḥarâm à la citadelle ou vers la porte de Damas. Assurément nombre de ces théories ont été éliminées du débat comme trop peu fondées; mais une opinion s'est fait jour parmi les maîtres (2), qui paraît rallier de plus en plus toutes les adhésions. Par un raisonnement solide on a fixé la porte du Troupeau sur une ligne de muraille qui irait en gros de l'angle N.-O. du Ḥarâm à la porte Dorée, plus près du premier point que du second; et tout en proclamant que les passages cités de Néhémie sont d'une correction littéraire douteuse, on a établi la tour Méa entre la tour Hananéel à l'occident et la porte du Troupeau à l'orient : ce qui consistait à placer les deux forteresses dans l'espace occupé plus tard par l'Antonia hérodienne, actuellement par la caserne turque.

On ne voit point toutefois que les auteurs de cette théorie se soient préoccupés assez de fournir une solution au problème fondamental de l'état du texte. Or il se réduit aux termes suivants : un texte difficile — sinon impossible — à justifier dans l'hébreu n'a été saisi par aucune version ancienne; il se présente deux fois et dans les mêmes conditions, mais la seconde fois il est complètement inconnu des LXX et les autres versions ne concordent pas avec elles-mêmes dans leurs

(1) Cf. C. Zimmermann : *Restaurirte Stadtpläne des alten Jerusalem*, où sont réunis seize plans publiés de 1841 à 1876; ce nombre s'est accru beaucoup jusqu'à nos jours et on trouve de nouvelles restaurations dans les dictionnaires de la Bible, les commentaires, les cartes, les guides, etc.

(2) Cf. Prof. Guthe, *Wandkarte d. alt. Palästina*, et d'autres travaux; P. Séjourné, *R. B.*, IV, 1895, plan p. 39; Schick, *Nehemia's Mauerbau*, ZDPV, xiv, p. 41 ss., et d'autres ouvrages.

interprétations divergentes. A examiner ces faits de près, on constate que la tour Méa, manquant de bases, doit disparaître : c'est ce que les remarques suivantes essaieront de mettre en lumière.

*
* *

Si nous prenons d'abord le passage plus clair Néh., XII, 39, nous le trouvons ainsi conçu dans le TM et les Versions :

1. TM, la procession de dédicace en marche sur les murailles passe « de la porte d'Ephraïm à la Vieille Porte et à la porte des Poissons, à la tour Hananéel, à la tour de Méa et jusqu'à la porte du Troupeau... ».

2. Les LXX ont seulement : ... καὶ ἐπὶ πύλην ἰχθυηρὰν καὶ πύργῳ Ανανεηλ καὶ ἕως πύλης τῆς προβατικῆς. C'est le texte de B. Parmi les variantes que présentent ℵ et A il faut remarquer seulement les suivantes :

πύλην ἰχ.) A et ℵ 3ème main τὴν πύλην τὴν ἰχ.; — πύργῳ) A πύργου; — Αναν.) A Αναμεηλ; — κ. ἕως) ℵ 3ème main ajoute auparavant καὶ ἀπὸ πύργου τοῦ Ηηα, coquille vraisemblable pour Μηα. Les autres var. n'ont pas d'intérêt dans la question présente : les leçons Αμμηλ par ex. ou τοῦ Αμμηα de quelques Mss. tardifs (dans FIELD, *Origenis hex...*) ne sont que des retours manifestes au TM;

3. Dans la recension de Lucien : ... καὶ ἐπὶ τὴν πύλην τὴν ἰχθυικὴν καὶ τοῦ πύργου Ανενεηλ καὶ ἀπὸ τοῦ πύργου τοῦ Αμμια καὶ ἕως τῆς πύλης τῆς προβατικῆς...

4. La Pehittâ : « ... jusqu'à la porte des Poissons, et depuis la tour Hananéel jusqu'à la tour *Méa* et jusqu'à la porte du Troupeau ».

ܡܪܝܡܐ, *élevée*, est évidemment à lire ܡܪܝܡ, le relatif avec le prétendu nom propre.

5. La version arménienne : « ... et jusqu'à la porte *Jékh*ᵉ*théran* et à la tour *Anamael*, jusqu'à la porte des *Réservoirs*... »

Jekh., Եքթերան = ἰχθυηράν de LXX; — *Anam.*, Անամայել = Αναμεηλ de LXXᴬ, intéressante var. du nom de Hananéel sur laquelle il peut y avoir lieu de revenir en un autre temps; — *réservoirs*, Ջրրղաց, est le résultat de quelque fausse lecture du grec προβατικῆς influencée par le souvenir de la προβατικὴ κολυμβήθρα (s. Jean, v, 2), et qu'il est inutile de chercher à éclaircir pour le moment.

6. La version arabe : « ... et de dessus la Vieille Porte et vers la porte X... et de la tour Hananéel vers le *grand palais* et vers la porte du *Jardin* ... »

Porte X..., الى الباب المنصور, la porte Victorieuse; — *gr. palais*, الجوسق العالى; — ... *jardin* باب البستان; telles sont du moins les leçons de l'arabe dans la

Polyglotte de Walton, car dans les éditions courantes de la Bible arabe tous les noms ont été restitués selon le texte massorétique reçu, j'ignore d'après quelles autorités.

7. La Vulgate (℣ 38) : ... *et super portam Piscium, et turrim Hananeel, et turrim Emath, et usque ad portam Gregis.*

Le résultat de cette enquête sommaire se résume dans le schéma suivant :

TM (éd. Baer) : ומֵעַל... וְעַל... וּמִגְדַּל חֲנַנְאֵל וּמִגְדַּל הַמֵּאָה וְעַד וגו

LXXABN (éd. Swete) : καὶ ἐπὶ Ανανεηλ (*al.* Αναμεηλ) καὶ ἕως κτλ... (*om.* ומגדל המאה).

Luc. (Lagarde) : Ανενεηλ κ. ἀπὸ τ. πύργου τ. Αμμια κ. ἕως κτλ (*aj.* מן av. המאה "מו).

Syr. (Walton)... ܥܕܡܐ ܕܡܐܐ ܘܥܕ ܡܓܕܠܐ ܕܚܢܢܐܝܠ (= ... המאה עד "עד־מו...ומן).

Arm. (éd. Zohrab) : *և 'ի ... Ամանուելի մինչև...* (*om.* ומגדל המאה ו).

Arabe (Walton) : ... ومن برج حانانيل الى الجوسق العالى والى ... ومن ... والى .. (= ...X "עד־מו" חנ" מו" ומן).

Vulg. : *et super... Hananeel et turrim Emath et usque ad...* (? חמות pour המאה).

Un fait saute aux yeux, c'est que si quelques versions reproduisent servilement l'embarras du TM, les LXX et l'Arm. qui dépend d'eux ont un texte complètement allégé de toute trace de la tour encombrante, car la leçon de Lucien ne peut être considérée que comme composite, le cas étant fréquent dans cette recension. Or on admettra difficilement que les LXX aient pris vis-à-vis de leur original une licence telle que d'omettre la mention d'un renseignement qu'ils y auraient lu même sans le comprendre. En pareil cas ils donnent une transcription telle quelle. D'autre part les Versions qui attestent la forteresse Méa le font avec la plus grande indépendance par rapport à l'hébreu, cherchant à se faire un texte intelligible moyennant les particules grammaticales nécessaires et avec des variations du nom fort accentuées.

On peut donc conclure que מגדל המאה est une leçon massorétique postérieure à la traduction des LXX.

Le cas de III, 1, plus compliqué, va fortifier pourtant cette conclusion. Il se présente ainsi :

1. TM : « Or le grand prêtre Eliasehib se leva avec les prêtres ses frères et ils construisirent la porte du Troupeau; ils la consacrèrent eux-mêmes et en fixèrent les battants; et jusqu'à la tour de Méa (?) ils la consacrèrent, jusqu'à la tour Hananéel. »

2. LXXB : Καὶ ἀνέστη Ελεισουβ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ οἱ ἱερεῖς καὶ ᾠκοδόμησαν τὴν πύλην τὴν προβατικήν· αὐτοὶ ἡγίασαν αὐτήν, καὶ ἔστησαν θύρας αὐτῆς, καὶ ἕως πύργου τῶν ἑκατὸν ἡγίασαν, ἕως πύργου Ανανεηλ.

Var. : αὐτοὶ ἡγ. αὐτήν) ℵ om. αὐτήν apparemment pour harmoniser le texte avec la répétition de ἡγίασαν où BA n'ont pas le pronom; — Ανανεηλ) A Αναμεηλ, ℵ Ναεηλ comme s'il avait lu ce nom avec l'article, par analogie avec τῶν ἑκατόν.

3. La recension de Lucien : K. α. Ελιασουβ κτλ... αὐτοὶ ἡγίασαν αὐτήν, κ. ἔστησαν τὰς θύρας αὐτῆς, καὶ ἕως τοῦ πύργου τοῦ κυρίου, καὶ ἡγίασαν αὐτὸν ἕως πύργου Ανενεηλ.

4. La Pchittâ : « Or le grand prêtre Eliaschib se leva... et ils construisirent à la porte du Troupeau; ils placèrent ses battants et *la consacrèrent,* et jusqu'à la tour *Méa :* eux-mêmes la consacrèrent jusqu'à la tour Hananéel. »

La traduction latine jointe à la version syr. dans la Polygl. de Walton interprète ainsi la fin du ỳ : *Instauraverunt fores ejus et sancta ejus* (ܩܕܫܘܗܝ) : *et usque ad turrim centum ipsi sanctificaverunt eam usque ad turrim Hananaelis.*

5. La version arménienne : « Or le grand prêtre Eliachib se leva... et ils contruisirent la porte des *bassins du canal* [?] et ils la consacrèrent; ils fixèrent ses battants, et ils *la fixèrent* jusqu'à la tour Anamael. »

Bassins... աւազանաց ջրմբղին, *al.* ջրբղին, cf. la remarque faite plus haut sur XII, 39; — *Ananael* = Αναμεηλ de LXX^A.

6. La version arabe : « Or le grand prêtre Eliasaf se leva, et ses frères les prêtres, et *ses fils* à la porte *du Jardin;* eux-mêmes la consacrèrent jusqu'à la tour *Hananeel...* »

Les édit. courantes ont ramené cette version arabe (prise dans Walton) au texte reçu. Elle n'en présente pas moins, avec de visibles coquilles, بَنِيدٌ pour بَنُوا ou بَنُوهُ, حانايل pour حانانيل, des particularités importantes dans la teneur générale du texte; le ỳ est terminé par les mots : الى حدّ إيريحا, « jusqu'à la frontière de Jéricho » (!), qui sont empruntés au ỳ suivant.

7. La Vulgate : *Et surrexit Eliasib... et ædificaverunt portam Gregis; ipsi sanctificaverunt eam, et statuerunt valvas ejus, et usque ad turrim centum cubitorum sanctificaverunt eam, usque ad turrim Hananeel.*

Ainsi qu'on le peut voir au premier coup d'œil par ce rapprochement des principaux témoins, la première partie du ỳ est unanimement attestée et de forme très stable.

La deuxième peut être subdivisée pour plus de clarté en deux péricopes : *a*) « et jusqu'à la tour de Méa, ils la consacrèrent », *b*) « jusqu'à la tour Hananéel » —, qui sont dans des situations bien différentes. En effet, l'unité la plus ferme règne au sujet de *b*, unité que ne compromettent point des variantes d'ailleurs intéressantes du nom; *a* semble au contraire avoir été pour tous les témoins un élément perturbateur, qu'il faut maintenant examiner avec quelque détail.

TM : וְעַד־ מִגְדַּל הַמֵּאָה קִדְּשׁוּהוּ

LXXAbN : καὶ ἕως πύργου τῶν ἑκατὸν ἡγίασαν (*om.* suff. : קִדְּשׁוּ).

Lucien : κ. ε. τοῦ πύργου τοῦ κυρίου καὶ ἡγίασαν αὐτόν ([המגדל] "וקדשו" יהוה מגדל).

Syr. Pch. : ܘܥܕܡܓܕܠܐ ܕܡܐܐ ܩܕܫܘܗܝ (*om.* l'art. devant מֵאָה et aj. הַמָּה).

Arm. : *և կանգնեցին զնա* (*ajoute* וַיַּעֲמִידוּהוּ et *om.* tout le TM).

Arabe : (...الى برج) هُمْ قَدَّسُوهُ (*om.* ועד־מגדל et lit הַמָּה קדשוהו).

Vulgate : *et usque ad turrim centum cubitorum sanctificaverunt eam* (aj. אַמָּה).

Le TM se montre assez mal établi : sans parler de ce que sa tournure a de heurté et d'insolite, on ne voit guère le moyen d'en justifier la structure grammaticale. La ponctuation actuelle introduit visiblement un second membre de phrase, qui supposerait un verbe différent, tout au moins la répétition de la copule avant la mention de la seconde tour.

On a voulu sauver la Massore en sous-entendant le verbe יבנו (cf. Keil-Delitzsch, *Bibl. Comm.*); ce mauvais subterfuge exégétique aboutit tout au plus à compliquer l'embarras du texte. Si le suffixe de קדשוהו se rapporte à la première tour, pourquoi la seconde n'est-elle pas consacrée aussi? En tout cas, il faudrait de nouveau sous-entendre une liaison quelconque et le verbe יבנו avant la tour Hananéel. Et si ce même suffixe doit être encore référé à la porte, comment s'expliquer cette double mention de la consécration, et voit-on bien la consécration d'une porte qui se développerait jusqu'à deux tours échelonnées sur l'enceinte? A tout le moins, faut-il alors considérer המאה comme la forme totale du nom propre de la première tour, ce que font Keil et d'autres à sa suite sans se mettre en peine d'analyser ce nom.

Les LXX, considérant au contraire המאה comme une désignation commune dont le sens leur échappait, l'ont déterminé par l'apposition du nom propre suivant. Dans cette hypothèse עד־מגדל marque le terme auquel atteint la consécration d'une seconde section de l'enceinte, dont l'érection aurait été passée sous silence, et il demeure une tour unique, Hananéel. Cette leçon n'est rien moins que limpide et l'omission com-

plète de la version arménienne, qui suit d'ordinaire si fidèlement A, éveille les plus graves soupçons sur son authenticité. L'arabe ignore également Méa, et le syr. ne l'a maintenu qu'en lui donnant une meilleure physionomie de nom propre par la suppression de l'article : מאה = ܡܐܐ. Quant à la recension de Lucien, elle semble avoir compris le texte à peu près comme Keil l'explique, mais en essayant d'en atténuer l'aspérité. On ne voit pas d'où procède la leçon τοῦ κυρίου.

S. Jérôme, ne croyant pas à la possibilité d'un nom propre sous cette forme הַמֵּאָה, a glosé le nom commun pour le rendre intelligible dans une certaine mesure : en quoi toutefois il n'a réussi qu'imparfaitement, puisqu'on pourra se demander si les cent coudées affectent la hauteur, la longueur ou la largeur (!) de la tour.

Il y a donc, on peut le constater, bien peu de cohésion entre les témoins. En cet état de cause on pourrait déjà battre fortement en brèche la tour Méa. La conclusion devient, une seconde fois, plus radicale si l'on examine en lui-même le TM, seul à fonder l'existence de ce prétendu monument. La simple juxtaposition de הַמָּה קְדֻשׁוּהוּ et de הַמֵּאָה קְדֻשׁוּהוּ fait naître le soupçon d'une dittographie à laquelle ne s'oppose guère la transformation de המה en המאה :

המה קדשוהו ויעבידו דלתתיו ועד־מגדל . . . .
המאה קדשוהו . . . . . עד־מגדל הננאל

La modification du pronom est facilement explicable dans un état du texte antérieur à la Massore; elle s'imposait d'ailleurs dès que la répétition a eu pris corps dans le texte. Cette dittographie est suggérée, on l'a vu, par le *syr.;* elle est fermement attestée par l'*ar.* et l'*arm.,* dont le témoignage entraîne aussi dans une certaine mesure celui des LXX primitifs. Si l'on veut bien accorder d'autre part qu'il ne faut point sans bonnes preuves faire enfreindre par la Massore les lois communément observées dans la langue hébraïque, on sera pleinement fondé à éliminer les éléments dittographiques; on rétablira ainsi la correction dans le TM et l'harmonie dans les Versions.

Il en résulte que la « tour Méa » perd son dernier point d'appui. Sa présence étant du reste à peu près aussi injustifiable dans le périmètre de l'enceinte de Jérusalem que dans les textes, peut-être disparaîtra-t-elle entièrement de la topographie biblique. Telle est la conclusion que je soumets ici, sous toute réserve, à meilleur examen.

*
* *

Le principe de la perturbation du texte étant ainsi découvert, il

resterait à en faire la genèse. Des voies multiples se présentent conduisant à ce but; mais on entre ici sur un terrain beaucoup moins solide.

Sous cette réserve expresse, on pourrait supposer par exemple que, dans III, 1, à l'origine la consécration n'était relatée qu'après l'érection totale de la porte; on aurait alors le texte suivant :

ויבנו... ויעמידו דלתיו המה קדשוהו ועד־מגדל הננאל (Sous-ent. יבנו)

La version Syr. appuierait cette restitution. Mais la comparaison avec les ℣℣ 3 et 6 au sujet des autres portes en suggère une différente, où le second קדשוהו aurait influencé le premier, qui serait à lire קִרוּהוּ :

ויבנו... המה קרוהו ויעמידו דלתיו והמה קדשוהו עד־מ״ וגו

L'analogie serait frappante avec les ℣℣ suivants. On pourrait même la fortifier d'un autre rapprochement. Au ch. II, 8, Néhémie demande du bois, לִקְרוֹת את־שערי הבירה אשר לבית. Le ℣ qui nous occupe étant l'exécution de ces préparatifs, rien de plus naturel que l'emploi des mêmes formes littéraires (1). Il faut reconnaître toutefois que la similitude de rédaction avec les ℣℣ 3 et 6 ne serait encore pas absolue, car on attendrait après דלתיו l'énumération complète ובריחיו ומנעליו qui paraît de style dans tout le ch., cf. 3, 6, 13, 14, etc.

La consécration immédiate de cette première section de l'enceinte est du reste une particularité propre au ℣ 1, apparemment parce qu'il s'agit de l'inauguration des travaux par les prêtres. De là provient manifestement le trouble de la rédaction définitive. Dans un stage déjà ancien du texte la mention insolite de המה קדשוהו aura engendré une confusion reproduite par les LXX, ce qui nous est un sûr garant de leur fidélité. Mais quand on passe à XII, 39, où מגדל המאה apparaît de nouveau en surcharge dans le TM, les LXX se montrent concordants avec eux-mêmes en l'ignorant; on pourrait même ajouter qu'ils sont en cela les fidèles témoins de leur texte. En effet, dans cette dédicace générale le rappel d'une consécration particulière de la porte Probatique était hors de tout cadre et ne figurait évidemment pas dans l'hébreu. Au moment de la fixation du texte massorétique un מגדל spécial ayant été constitué au ch. III, entre Hananéel et la porte du Troupeau, aux dépens de המה קדשוהו, ce nouveau repère topographique devait

(1) On trouverait peut-être aussi dans ce rapprochement un nouvel indice contre l'existence de Méa, puisqu'il est question d'une « forteresse » unique protégeant le Temple et que la seule tour Hananéel est connue dans cette situation par d'autres passages : Jér., XXXI, 38; Zach., XIV, 10.

nécessairement se retrouver aussi à la même place, sur le parcours de la *théorie* liturgique pour la consécration solennelle. Une main peu scrupuleuse l'y introduisit sans prendre souci de le raccorder au reste de la muraille, souci que plusieurs versions postérieures se sont donné en vain, car elles n'ont pu venir à bout de rétablir après cette ajoute l'unité première violemment rompue.

*
* *

Je ne sais quelle considération on voudra bien accorder à ces conjectures livrées pour ce qu'elles valent et sans préjudice pour d'autres possibles. En tout cas on remarquera encore qu'elles n'influent en rien sur la conclusion précédemment établie au sujet de la tour parasite dont le nom même était incertain (1).

Cette conclusion aurait du moins l'avantage de sauver du paradoxe que présente la justification à outrance du TM en cet endroit — (paradoxe qui ne s'imposait qu'aux adorateurs professionnels de la Massore dans la vieille école protestante). Elle épargne aussi d'induire les topographes en erreur par une apparente collation critique des textes, qui au ch. XII, 39, cite tout court ℵ parmi les témoins de « πύργος τοῦ Μηα » et met l'omission au compte du seul B (2) ! Elle sauve surtout de la fantaisie qui trouve dans cette malencontreuse tour un antécédent jébuséen aux constructions de Néhémie, *Méa* étant « une expression cananéenne dans laquelle les Juifs ont cru trouver plus tard un sens analogue à : garnison de cent hommes (3) ».

Il résultera au moins, comme conclusion secondaire de ce groupement des témoins, quelque lumière sur la question plus générale et plus grave de la conservation et de la transmission du texte sacré.

Fr. Hugues VINCENT.

Jérusalem.

IV

LA DORMITION DE LA SAINTE VIERGE ET LA MAISON DE JEAN-MARC

Tel est le titre d'un article récent signé Th. Zahn (4). Nous le croyons

(1) « *Méâh* ou *Hamméâh?* » lit-on dans VIGOUR., *Dict. de la Bible*, II, col. 1723.

(2) *Dict. de la Bible*, *l. c.*

(3) Von ALTEN, ZDPV, I, p. 80.

(4) Die dormitio Sanctæ Virginis, und das Haus des Johannes Marcus, *Neue Kirchl. Zeitschrift*, X, 5.

digne d'une étude particulière, d'autant plus qu'il touche une question à l'ordre du jour.

L'auteur s'excuse avec modestie de traiter de topographie sans avoir vu les lieux, mais avec sa connaissance éminente de la littérature chrétienne on est toujours bien venu à présenter et à discuter les documents. C'est une utile contribution fournie par un protestant dans une question librement agitée entre catholiques. S'il est juste de respecter la possession des sanctuaires établis, il est peut-être à propos, avant qu'un sanctuaire soit ouvert aux fidèles, de rechercher les origines de la tradition qu'il est censé représenter.

La *RB.* a déjà offert à ses lecteurs dans l'aperçu rapide d'une chronique (1899, janv.) les trois faces du problème : d'abord la salle haute (1) où descendit le Saint-Esprit, puis le Cénacle où fut instituée la Cène, et enfin le lieu de la dormition de la B. V. Marie. Disons dès à présent que sur les deux premiers points, M. le Professeur Zahn est résolument conservateur, sur le troisième sa négation est assez radicale.

D'après Zahn, la tradition de Jérusalem, une tradition locale, n'a jamais perdu de vue le lieu de la descente du Saint-Esprit, devenu l'église primitive de Jérusalem, la sainte Sion, la mère de toutes les Églises, comme elle aimait à se nommer, et la même tradition assimilait la salle haute de la Pentecôte avec la cénacle de la Cène; la même tradition savait encore que le cénacle n'était autre que la maison de Marie, mère de Jean-Marc, notre évangéliste saint Marc. Tout cela était une tradition, non point une combinaison exégétique, car les textes, du moins examinés à la surface, comme ils l'étaient par les anciens, ne pouvaient suggérer assez clairement cette identification. Déjà l'examen approfondi de l'auteur dans son Introduction (*Einleitung,* II, p. 200, 211, 213, 243-245) l'avait conduit à établir, après d'autres, mais avec plus de force, que le jeune homme qui suivit Jésus après la Cène dans un accoutrement si singulier (Marc, XIV, 51 s.) était Jean-Marc, auteur du second évangile, le fils de la maison où Jésus avait fait la Pâque, et que par conséquent c'est dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, où s'enfuit saint Pierre (Actes, XII, 12), que Jésus avait institué la Cène. Ainsi l'Écriture fournirait à la tradition, ferme par elle-même, une confirmation inattendue; tout concorderait pour prouver que le terrain concédé à l'empereur allemand contient du moins une partie du Cénacle, maison de Jean-Marc où descendit le Saint-

(1) Pour plus de clarté nous traduisons par « salle haute » l'ὑπερῷον de Actes, I, 13 et par « cénacle » l'ἀνάγαιον de Marc, XIV, 15; Luc, XXII, 12.

Esprit; et M. Zahn n'est point jaloux du don fait aux catholiques de ce magnifique sanctuaire dont l'authenticité lui paraît même plus assurée que celle du Saint Sépulcre. Quant à la dormition de Marie, c'est autre chose; ce n'est plus une tradition mais une confusion, il est facile de montrer par un schéma comment elle s'est produite : La sainte Sion, qui était (A) la maison de l'évangéliste Jean-Marc et de sa mère Marie, est devenue (B) la maison de l'évangéliste Jean et de sa mère adoptive, Marie. Les deux traditions étant en présence, il est clair que la seconde est sortie de la première, car il est de règle, lorsque se produisent de pareilles confusions, que les personnages les plus connus supplantent les moins connus dans les souvenirs populaires. Telle est l'esquisse de la thèse de M. Zahn; revenons sur son argumentation.

La première partie de la thèse est d'une solidité à toute épreuve. La salle haute où les Apôtres ont reçu le Saint-Esprit est devenue la sainte église de Sion. Il est clair que la salle haute (Actes, I, 13) ne peut être le Temple, comme l'a prétendu Holtzmann : on ne se rendait pas dans la salle du Temple pour y prier en compagnie, c'est la salle haute d'une maison particulière. Nous voyons encore en Orient beaucoup de maisons bâties de la sorte : l'étage inférieur est divisé selon les différents services, l'étage supérieur se compose d'une seule pièce bien aérée qui sert à recevoir les hôtes. Cette salle étant donnée dès le début des Actes comme le lieu de réunion des Apôtres, c'est bien là que l'auteur des Actes place l'élection de Mathias et la descente du Saint-Esprit.

Et si les Apôtres y sont venus si naturellement après l'Ascension, il est de toute vraisemblance qu'ils y avaient déjà tenu leurs réunions précédentes, et par conséquent il y faut placer les apparitions du Sauveur ressuscité (Luc, XXIV, 41), qui renferment une cène (Jean, XX, 19 et XX, 24). Dans la pensée de l'auteur des Actes, c'est le premier noyau d'une Église qui doit s'étendre si loin. Cette première église du monde chrétien, les fidèles ont dû continuer à la fréquenter. M. Zahn établit solidement la chaîne de la tradition. Saint Épiphane croyait savoir que, vers 135, Hadrien avait trouvé la petite église primitive encore debout, au mont Sion (1). Le Pèlerin de Bordeaux ne la mentionne pas, mais lorsque dans une catéchèse (vers 348) saint Cyrille parle de l'église d'en haut qui est l'église des Apôtres et celle où descendit l'Esprit-Saint (2), il ne peut faire allusion qu'à une église

(1) Epiph., *De mens. et ponder.*, c. 14.
(2) Cat. XVI, 4.

située sur le mont Sion, assez grande pour recevoir les fidèles, et par conséquent rebâtie. Zahn essaye de fortifier cet argument en supposant que la dernière synagogue, vue par le Pèlerin de Bordeaux (1), aurait été détruite précisément pour faire place à la nouvelle église. La supposition est caduque, car pour le Pèlerin la synagogue était bien sur le mont Sion, mais en dedans du mur (V. *RB*. 1897, p. 451). A partir de saint Cyrille la grande église de Sion ne pouvait plus être oubliée, et sainte Sylvie mentionne les solennités qu'on y célébrait, surtout à l'occasion de la Pentecôte pour rappeler la descente de l'Esprit-Saint : on l'assimilait aussi au lieu des apparitions (Jean, xx, 19 ss. et 26 ss.) du Sauveur ressuscité.

Ici nous rencontrons la seconde thèse : la salle haute était, d'après la tradition, le lieu de la dernière Cène, et Zahn croit la tradition d'autant plus solide comme telle qu'elle n'est même pas suggérée par l'Écriture ; il la voit fermement établie dès le IVe siècle. Ceci souffre plus de difficulté.

Voici d'après l'auteur un premier indice. La salle haute des Actes (I, 13), ὑπερῷον, était traduite en latin *ascenderunt in superiora* (*cod. Cantabr.*, etc.). Si donc saint Jérôme a traduit *cœnaculum*, terme qui rendait l'ἀνάγαιον de Marc, XIV, 15 et de Luc, XXII, 12, c'est que tout le monde à Jérusalem admettait l'identité des deux salles. — Pour que l'argument tienne, il faudrait que la traduction de saint Jérôme fût postérieure à son installation aux Lieux saints, et de plus n'est-il pas d'un bon traducteur de remplacer le vague *in superiora* par *cœnaculum?* Ce mot ne correspondait pas mieux à ἀνάγαιον comme étymologie et c'était, dans le latin, celui qui rendait le mieux les deux termes (2). Zahn cite ensuite la doctrine syriaque des Apôtres composée à Édesse vers le IVe siècle. Voilà un témoin bien éloigné. Représente-t-il une tradition locale? Notons que dans le syriaque l'ἀνάγαιον et l'ὑπερῷον sont rendus par le même mot, *alita*, la salle haute, de sorte qu'en pays araméen on pouvait difficilement se soustraire à la conclusion exégétique de l'identité des deux salles. Mais voici Hésychius de Jérusalem († vers 438) : dans un texte très intéressant (Migne, *P. G.*, XCIII, col. 1480), il compare Sion à Bethléem. Après avoir mentionné la descente du Saint-Esprit à Sion, il glorifie Sion par l'Eucharistie. Le texte vaut la peine d'être cité, car il fait allusion assez clairement à l'Eucharistie comme sacrifice et à la présence réelle : « Toi (Bethléem) tu as fait lever le pain, mais Sion a

(1) Tobler, *Itinera*, p. 18.

(2) *Cenacula vocantur, ad quæ scalis ascenditur.* Fest.

institué le festin; tu as nourri le taureau à la crèche, mais Sion l'a conduit à l'autel; tu as la Vierge qui a enfanté sans que fussent ouverts les organes de la nature, mais elle a la chambre nuptiale, qui, les portes fermées, a reçu à l'intérieur le fiancé et qui le possède. » Cf. sur Ps. XLVIII, L, CIX (col. 1197, 1205, 1324). Nous sommes au ve siècle; cette fois c'est clair. A partir de ce moment l'identification est solidement établie. Mais l'était-elle auparavant, a-t-elle le caractère d'une vraie tradition, répond-elle au témoignage de l'Écriture?

Zahn n'ignore pas les textes étranges qui placent au mont des Oliviers une ou plusieurs Cènes de Notre-Seigneur et même le lavement des pieds. Théodosius, d'ordinaire assez exact, place dans la vallée de Josaphat la basilique et le tombeau de sainte Marie, mère du Seigneur : « *Et ibi est locus, ubi Dominus cenavit cum discipulis suis. Ibi et Dominus lavit pedes apostolorum* (1). » Il est vrai qu'il propose une solution témoignant d'une érudition consommée; les questions topographiques ne peuvent être traitées sans qu'on connaisse même l'histoire de l'exégèse.

Donc au temps de Théodosius, vers 530, quelques auteurs distinguaient entre le discours de Jésus en saint Jean après le lavement des pieds et la Cène des synoptiques. On a pu ainsi placer une Cène à Gethsémani, tout en sachant bien que le mont Sion était le lieu de la Cène pascale. Mais, dans la pensée de ces exégètes, les deux Cènes n'avaient pas eu lieu le même jour, et en effet Eutychius de Constantinople († 582) mettait la Cène de saint Jean avec le lavement des pieds le samedi avant le dimanche des Rameaux, celle des synoptiques le jeudi saint (2). Dès lors la solution élégante ne peut s'appliquer à sainte Sylvie qui place au jeudi saint et au mont des Oliviers la commémoraison des discours prononcés ce jour-là par le Seigneur : « *loca etiam ea de evangelio leguntur, in quibus Dominus allocutus est discipulos eadem die, sedens in eadem spelunca, quæ in ipsa ecclesia est* (3) ».

Aussi le R. P. Cré, se croyant obligé d'admettre pour cette époque la tradition relative au Cénacle du mont Sion, n'a-t-il pu expliquer ce fait que par un voile jeté intentionnellement sur l'institution de l'Eucharistie : « Puisque, *sans doute à cause de la discipline du secret,* la grotte des Oliviers était le Cénacle *officiel,* il était simple que le vulgaire y vît aussi la salle du lavement des pieds (4). » Et, en effet, placer au mont des Oliviers l'institution de l'Eucharistie et même le

(1) Tobler, p. 66.
(2) Zahn, p. 422.
(3) Sylvie, Gamurrini, p. 93.
(4) *La Crypte du Credo*, par le P. Léon Cré, p. 35.

discours de saint Jean eût été trop contraire à l'Évangile pour que l'église de Jérusalem ait pu y songer un seul instant. On se réunissait le jeudi saint à l'*Eleoña* parce que c'était la grande église la plus voisine de Gethsémani, mais comment se fait-il, étant donné le goût de l'Église de Jérusalem pour les commémoraisons sur place, que l'église de Sion n'ait pas été visitée le jeudi saint si on y avait vu le lieu de la Cène? On communiait vers quatre heures dans la grande église de la résurrection, et de là, après quelque repos, on allait passer toute la soirée jusqu'à minuit au mont des Oliviers. Rien à Sion; la discipline du secret pouvait-elle atteindre, non plus l'Eucharistie, mais le lieu de son institution et exiger que les mêmes cérémonies se fissent dans une basilique plutôt que dans une autre? L'usage de l'Église de Jérusalem et les confusions des pèlerins qui en découlaient beaucoup plus naturellement que de combinaisons exégétiques ne supposent pas l'existence assurée d'une vraie tradition relative à l'institution de la Cène au mont Sion. Aussi bien cette opinion pouvait si facilement naître d'elle-même! La salle haute avait vu Jésus-Christ manger avec ses disciples après la résurrection (Luc, XXIV, 41), c'était donc l'église primitive, fondée par le maître lui-même avec les Apôtres (Jean, XX, 19 ss.), le premier foyer des agapes eucharistiques : quoi de plus naturel que d'y placer la première Cène elle-même? D'autre part il est sûr qu'une tradition vraie ne peut être opposée au témoignage des écrivains du Nouveau Testament. Or l'identité du cénacle et de la salle haute où descendit le Saint-Esprit est-elle conforme à l'Écriture? La plupart des commentateurs ne le pensent pas. Ils font remarquer que le cénacle a les apparences d'un lieu de circonstance, choisi pour une fois, dont le rôle est terminé par là même.

Pourquoi saint Luc aurait-il donné deux noms différents au même lieu? pourquoi n'aurait-il pas indiqué leur identité? Comment les Apôtres sont-ils tout à coup comme chez eux dans une maison qui leur était étrangère la veille? Autant de questions qui arrêtent les exégètes. Il faut donc reconnaître simplement que l'identification du cénacle et de la salle haute, contre-indiquée par le Nouveau Testament, n'est pas absolument établie par la tradition ancienne. Peut-être y aurait-il lieu à harmoniser. L'identité n'est exprimée qu'au ve siècle, dans la grande église de Sion, longue d'environ 45 mètres. Aucune salle haute n'avait ces dimensions. Quand on montrait à Arculfe la descente du Saint-Esprit et le lieu de la Cène aux deux extrémités de la basilique, que prétendait-on? Si la même salle haute avait vu les deux événements, pourquoi les localiser aux deux points les plus éloignés de la grande église? Ne voulait-on pas indiquer par là au con-

traire que primitivement il y avait eu deux locaux distincts dont le souvenir était maintenant réuni? Et pourquoi en effet les deux maisons n'auraient-elles pas été voisines? Ce n'est plus ici naturellement qu'une hypothèse; elle montre notre bonne volonté de retrouver le plus possible la pensée des premiers chefs de la vénérable « Sainte Sion ».

Hypothèse est aussi le mot qui convient encore le mieux aux rapprochements du Dr Zahn relativement au jeune homme légèrement vêtu, à Jean-Marc et à la maison de Marie, sa mère, comme lieu de la Cène. Cela est bien déduit, cela est vraisemblable : cela ne s'impose pas. Donc la maison de la Cène a pu être, a été probablement la maison de Jean-Marc. Mais alors nous serions moins portés encore que précédemment à la confondre avec la salle haute devenue l'église primitive de Jérusalem. C'est pour nous l'impression exactement contraire à celle qui résulte pour l'auteur des circonstances de la fuite de saint Pierre. D'après Zahn, délivré miraculeusement, et probablement la nuit de Pâques, où pouvait-il aller trouver des frères rassemblés, si ce n'est à l'église primitive, au lieu des assemblées de la communauté? S'il va chez Marie, mère de Jean-Marc, cette maison est donc la salle haute. — Il nous semble, au contraire, que Pierre ne devait pas aller au lieu où il y aurait eu tant de monde, et de fait il n'y est pas allé. Pierre charge les personnes présentes de prévenir Jacques et les frères (Actes, XII, 17), c'est-à-dire les principaux de la communauté; or nous le demandons : dans la nuit de Pâques, Jacques étant évêque de Jérusalem, comment lui et les frères ne se trouvaient-ils pas au rendez-vous officiel de la communauté? Il est donc clair que la maison de Jean-Marc n'est pas le lieu ordinaire des assemblées. Pourquoi les Actes, qui supposent un lieu connu de réunion (II, 26; IV, 23; V, 42), lui donneraient-ils cette fois seulement le titre de maison de Marie, mère de Jean-Marc? Pierre délivré regarde où il est (*Chrysos.*), la maison amie la plus proche est celle de Jean-Marc, il y va; s'il y trouve pas mal de monde, c'est que tous n'étaient pas dans la salle haute, mais si Jacques et les frères n'y sont pas, les présents ne forment assurément pas le groupe principal de ceux qui priaient cette nuit-là. Si vraiment il est prouvé par des raisons exégétiques que le Cénacle était la maison des parents de Marc, nous en conclurons simplement que le Cénacle n'est pas la salle haute, identification dont nous avons contesté la valeur strictement traditionnelle pour d'autres motifs. Si on préfère l'identité du Cénacle et de la salle haute, il faut transporter ailleurs la maison de Jean-Marc, et c'est à quoi d'ailleurs la tradition a abouti.

Venons maintenant à la thèse négative du professeur Zahn. Moins

résolus que lui dans l'affirmation, nous ne porterons pas non plus dans la négation la même assurance. La dormition de Marie aurait été placée à Sion par une confusion de deux Marie et de deux Jean. Le schéma est élégant sur le papier; d'ailleurs l'imagination est capable de toutes les confusions créatrices, il se peut que quelqu'un ait suivi cette voie. Mais la combinaison est beaucoup trop artificielle pour avoir donné naissance à une tradition populaire. A supposer qu'on crût vulgairement que le Cénacle ait été la maison de Marc, on ne disait pas en parlant de Marc : Jean fils de Marie. L'Église primitive déjà embarrassée dans ses Jacques et ses Jean a réservé à l'évangéliste le nom de Marc, sans doute pour éviter la confusion (1). Au surplus la tradition relative à Marc semble avoir peu d'échos. Le moine Alexandre (VIe s.), qui raconte toute la petite histoire, s'appuie manifestement sur une tradition... exégétique : « *Sermo enim quidam a Patribus traditus ad nos pervenit, eum qui lagenam aquæ portabat Marcum fuisse beatæ illius Mariæ filium.* » (M., *P. G.*, XCIII col. 4092.) Si la confusion des deux Jean est peu vraisemblable, celle des deux Marie l'est encore moins, car Marie, mère de Jean-Marc, est la moins célèbre des Marie du Nouveau Testament. On ne pouvait même pas dire que Marie, mère de Jésus, habitait sa maison étant sa parente, car sa parenté ne saurait être établie. Assurément Zahn a beau jeu dans ses déductions. Si une des traditions découle de l'autre, ce n'est pas la tradition A (Marie et Jean-Marc) qui a supplanté la tradition B (Marie la Vierge et Jean l'évangéliste); il est sûr aussi que la tradition A paraît la première dans l'histoire; mais elles ont pû être parallèles, et nous ne devons affirmer que la tradition B, demeurée si ferme, est née d'une confusion très artificielle de la tradition A, que si la tradition B n'a pu sortir par voie de développement naturel et organique des traditions relatives à l'église des Apôtres. Or cette origine si simple a été reconnue par Zahn lui-même (p. 416), quoique non sans une apparence de contradiction : *on a voulu mettre la demeure et la mort de Marie dans le cercle des Apôtres.* A supposer même que ce ne soit pas là une tradition vraie, mais une pure déduction logique, elle est du moins infiniment plus probable qu'une ramification sur la tradition A si faiblement représentée. Il ne restait plus qu'à mettre en relief la personne de Jean, à cause des rapports spéciaux entre Jean et Marie mentionnés par l'Évangile (Jean, XIX, 27), ce qu'a fait Hippolyte de Thèbes au VIIIe siècle (Zahn, p. 401, note et p. 410) en racontant

(1) La maison de saint Marc, dans le texte arabe sur la prise de Jérusalem par les Perses (*RB.* 1897, p. 461 texte non cité par Zahn), ne peut être là pour indiquer la grande église de Sion; l'auteur de ce morceau les distinguait donc.

comment la maison où mourut Marie avait été achetée par Jean, qui avait installé Marie chez lui. C'est l'explication fournie au texte évangélique *in sua*, c'est la réponse au doute que soulevait ce texte sur le rôle de saint Jean, et c'est pourquoi ce trait est le plus tardif dans l'évolution de la tradition générale relative aux Apôtres. Dans le système de Zahn, l'acquisition par Jean serait venue beaucoup plus tôt, puisque cela devait être dans cette opinion le premier résultat de la confusion des deux Jean, condition antécédente à la confusion des deux Marie.

J'avoue qu'une autre hypothèse s'était présentée à mon esprit. A supposer que la dormition à Sion fût le résultat d'une confusion, mieux valait supposer une confusion réelle, venant des choses elles-mêmes montrées aux pèlerins, qu'une confusion érudite. Voici ce qu'on pourrait imaginer. L'église du Sion était une sorte de musée religieux. On y voyait non seulement la lampe qui éclairait le Sauveur pendant ses discours (*Breviarius,* dans Tobler, p. 58, vers 350), le calice des Apôtres (*Antonin,* Tobler, 104), le trône de saint Jacques (Zahn, p. 404), la colonne de la flagellation (*S. Jér.*, Tobler, p. 33), etc., etc. : tous objets qui pouvaient avoir été conservés non loin de l'église, mais encore la couronne d'épines (Tobler, p. 58), la pierre angulaire que le Pèlerin de Bordeaux avait vue dans les ruines du Temple (Tobler, p. 17, p. 103), des pierres avec lesquelles on avait lapidé saint Étienne et ensuite la pierre sur laquelle il était mort (*Antonin,* dans Tob., p. 104, et *Arculfe, ibid.*, p. 170). Or la disposition des pèlerins questionneurs est connue : ils veulent toujours savoir à quel fait historique un monument fait allusion. On a dû faire raser un rocher près de notre église de Saint-Étienne; son aspect étrange incitait toujours les pèlerins à demander si ce n'était pas là que se tenait saint Paul pendant la lapidation. Il y avait à Jérusalem deux églises des saints Côme et Damien. Si l'on sait quelque chose de ces deux saints, c'est qu'ils ne sont pas de Jérusalem. Cependant une des églises représentait pour les pèlerins la maison où ils sont nés, l'autre celle où ils exerçaient la médecine (*Commemoratorium...*, dans Tobler, *Descript.*, p. 79). Et de fait le moment est venu (vers 870) où un pèlerin, Bernard le Moine, se fait l'écho de ceux qui disaient saint Étienne lapidé à Sion (Tobler, p. 302). On pourrait penser que l'humble couchette de pierre sur laquelle Marie s'était étendue pour mourir, ou même la dalle où son corps avait été déposé, transportée dans l'église de Sion, avait été l'objet d'une vénération religieuse. A force de dire : c'est là que Marie est morte, on aurait songé non plus à la pierre, mais au lieu. Toutefois pour une semblable confusion, il faut du temps, il faut des transitions, il faut ce que les Allemands appellent une situation

prégnante, il faut du moins que la tradition sur l'objet soit antérieure à la tradition sur le lieu. On pouvait croire qu'il en était ainsi en faisant dater de saint Sophrone le premier témoignage sur la dormition à Sion : le poète a vu « la pierre où la Vierge de Dieu s'étendit », c'est une source de miracles. Il n'est pas certain que cette pièce date de l'épiscopat de Sophrone (634-638), mais elle ne peut guère lui être antérieure; or son prédécesseur Modeste (611-634) mentionne déjà la tradition dans son sermon pour l'Assomption (M., *P. G.*, LXXXVI col. 3288 et 3300). Les textes sont cités par Zahn, ils sont convaincants; c'est à Sion que Marie a vécu, c'est là qu'elle est morte d'après le patriarche de Jérusalem, et sur ce point précis il ne peut s'inspirer de l'apocryphe *de Transitu*, comme nous allons le voir. En soi rien d'impossible, et Zahn n'a certainement pas prétendu raisonner sérieusement en supposant que Marie serait morte à l'église. Aurait-elle été frappée subitement pendant le service divin? etc. Non, cela n'est pas sérieux. La grande église du IVe siècle pouvait représenter l'ancienne église, modestement bornée à la salle haute et aussi ses dépendances habitées. Rien de plus convenable que de supposer Marie demeurant près des Apôtres et de la première église de la chrétienté. Convenable, assurément, mais n'est-ce pas cette convenance qui a créé l'opinion? Sommes-nous en présence d'une induction pieuse telle que nous la ferions nous-mêmes ou d'une tradition?

La tradition existe au VIIe siècle, nous venons de constater le fait, depuis elle n'a pas été interrompue. On dira donc qu'elle possède, mais il suffirait évidemment pour troubler cette possession d'établir qu'elle n'était pas auparavant si sûre d'elle-même. Un des mérites de M. Zahn, dont les études approfondies sur les actes apocryphes de saint Jean attestent la compétence spéciale, est d'avoir en peu de mots reproduit et discuté les diverses recensions du fameux apocryphe *de Transitu Mariæ*. Autour de ce morceau capital dont il existe des recensions en grec, en latin, en syriaque, il s'est formé toute une littérature. M. Forbes Robinson a édité dans les *Texts and Studies* (IV, 2) des fragments coptes en dialectes sahidique et bohaïrique relatifs à la mort de Marie. Partout on est unanime à fixer à Gethsémani, dans la vallée de Josaphat, le tombeau de la Mère de Dieu, mais il règne une grande divergence sur le lieu de sa demeure et de sa mort. Un texte latin la fait transporter du mont Sion, mais cela paraît une retouche, car on ne dit pas qu'elle y avait vécu. Un autre texte latin (celui qui est imprimé dans Migne, *P. G.*, V, col. 1233) la fait vivre au mont des Oliviers, mais c'est aussi une retouche, car ensuite on la porte à l'est de la ville.

Dans le texte grec de Tischendorf, Marie a sa demeure propre

(*Apocal. apocr.*, p. 105, 106, 111), et c'est aussi l'opinion du récit bohaïrique (Robinson, p. 93) et de la recension syrienne (Wright, *Contributions to the apocr., lit. of the N. Test.*, p. 29); il semble qu'elle dirige une sorte de couvent de vierges, tout en conservant de fréquentes relations avec les Apôtres (Robinson, p. 99 et fragment sahidique, p. 85). Au contraire, dans le récit bohaïrique du prétendu Evodius, fils de saint Pierre, Marie habite avec les Apôtres, et dans la maison où ils s'étaient retirés par crainte des Juifs, ce qui est une allusion manifeste à Jean, xx, et par conséquent à l'église de Sion; Pierre y établit un autel comme le Sauveur l'avait enseigné. Malheureusement on a ignoré la date de cette pièce. Le mont des Oliviers est exclu par un récit bohaïrique, car des vierges en viennent pour visiter Marie (p. 99). Par contre dans la pièce de date basse publiée par M. M.-R. James (*Texts*..., II, 3, p. 115) dite Apocalypse de Marie, la Vierge se rend au mont des Oliviers pour prier. On sait que la tradition grecque actuelle suppose que Marie reçut près du lieu nommé *Viri Galilæi* l'annonce de sa mort par une révélation angélique, et on ne peut méconnaître le témoignage d'Antonin : vers 570, on disait que la basilique du tombeau de Marie était au lieu de sa maison (Tobler, p. 100).

Peut-être la tradition du mont des Oliviers est-elle une autre manière de rattacher Marie aux Apôtres. L'église de l'Eleona était, elle aussi, un *Apostolium;* une tradition y réunissait les Apôtres pour composer le *Credo*. Ceux qui ont fait de cette église ou de sa grotte un cénacle (1) ont pu être soucieux d'en rapprocher Marie. Cela n'indiquerait-il pas, à travers les variations des récits, une certaine unité? Les anciens ont eu le sentiment très arrêté de l'union étroite qui dut régner entre Marie et les Apôtres. Nous avons de ce fait une double preuve scripturaire (Jean, xix, 13 et Actes, i, 27).

Sur ce point les témoignages ne varient pas. Est-ce un souvenir positif, est-ce une simple conclusion? il est difficile de se prononcer. Le Dr Zahn a du moins établi que l'opinion tout artificielle d'Éphèse est exclue par les témoignages de la première antiquité. Marie est, selon toute vraisemblance, morte à Jérusalem. L'Écriture nous dit qu'après la mort de Jésus elle se réunit avec les Apôtres dans la salle haute. Ce n'est pas dans la salle même qu'elle demeurait, mais sa demeure propre pouvait-elle être éloignée de la modeste église qui fut le foyer du Christianisme naissant? Que si nous ne pouvons avoir une certitude absolue sur les lieux précis, du moins nous devons admirer la pensée de l'Église de Jérusalem.

(1) Quelques-uns en la confondant avec la grotte d'en bas, dite de l'Agonie.

Dans le monument splendide qui représentait la Sion nouvelle, d'où était sortie la loi évangélique, et qu'on nommait avec orgueil la mère des églises, on plaçait au premier rang le souvenir de l'Esprit-Saint et de la Pentecôte du Nouveau Testament. Cependant le portique était soutenu par la colonne de la flagellation (1), parce que les souffrances du Sauveur étaient vraiment le fondement du nouvel édifice. Près du lieu où le successeur de saint Jacques immolait la victime née dans la crèche de Bethléem, on plaçait la Cène (2) présidée par le Sauveur lui-même et dont la sainte liturgie n'est que la continuation. La dormition de Marie rappelait que la Mère de Dieu avait vécu près des Apôtres, entourée de leur respect, et des guérisons miraculeuses attestaient son pouvoir constant. Dans une annexe, la mémoire de saint Étienne, qui, le premier, avait arrosé de son sang les fondements de l'Église. Cette grande manière dogmatique vaut bien les restitutions incertaines qui s'efforcent de rendre aux lieux leur physionomie primitive. Après tout il nous importe plus de constater la vénération de l'Église ancienne pour Marie, l'importance qu'elle attribuait à ses derniers moments et à sa mort, que de connaître le lieu précis de sa dormition. La tradition s'en est tenue à ces données qu'elle a précisées : si le terrain allemand se nommait la dormition, c'est qu'il contient très probablement l'angle nord-ouest de l'ancienne église où ce souvenir était fixé d'après le plan d'Arculfe dont Zahn a parfaitement reconnu de loin la véritable orientation. Mais il semble bien que le terrain comprend aussi l'angle sud-ouest, et par conséquent le lieu de la descente du Saint-Esprit. On a vu par ce qui précède comment il faut prendre ces localisations détaillées; c'est assez que les catholiques possèdent vraisemblablement la partie ouest de l'église du IVe siècle dont le chevet paraît encore derrière le prétendu tombeau de David; le saint roi ne pouvait manquer au groupement des souvenirs dans la sainte Sion nouvelle, la première église des chrétiens.

Fr. M. J. Lagrange.

Jérusalem.

(1) Tobler, p. 33.

(2) Ἐκ τῆς Σιῶν φησίν. Ἐκεῖ γὰρ ἑαυτὸν ὁ Μονογενὴς ἔθυσεν· ἐκεῖ τῷ πάθει δέδωκεν ἀρχήν. ἐκεῖ τὰ παρ' αὐτοῦ πρὸς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους παραδοθέντα μυστήρια. Hésychius de Jérusalem, M., *P. G.*, XCIII, col. 1324.

CHRONIQUE

NOUVELLES ARCHÉOLOGIQUES.

Exploration du Ḥaurân oriental. — La création d'une voie ferrée entre Damas et Mzeirib a comblé les vœux des amateurs et des touristes en leur donnant l'illusion d'un voyage à travers le Ḥaurân. Elle ne satisfait point les travailleurs qui veulent prendre contact avec l'antique civilisation ḥauranienne, frayer avec des populations primitives, indemnes d'influences occidentales, et recueillir, pour en faire bénéficier l'archéologie et l'histoire, des monuments dont l'existence était à peine soupçonnée jusqu'ici. L'accès du désert est demeuré difficile, mais la difficulté, le danger même ont un attrait. Au printemps dernier deux explorateurs français déjà connus : MM. René Dussaud et Frédéric Macler, s'enfonçaient à l'orient du Ḥaurân dans les profondeurs du Ṣâfah. Ils ont poursuivi pendant plus d'un mois l'exploration méthodique de cette région peu hospitalière, et le résultat magnifique de leur laborieuse campagne formera la matière d'une importante publication. Outre leurs nombreux relevés topographiques et archéologiques, ils rapportent plus de 500 inscriptions du Ṣâfah écrites dans la langue d'une des vieilles tribus sudarabiques qui firent invasion à diverses époques dans le Ḥaurân. A cette collection il faut ajouter une dizaine de nouveaux textes nabatéens et à peu près 100 inscriptions grecques inédites. C'est, on le voit, une très importante contribution à l'épigraphie sémitique. Le classement et l'interprétation de ces riches matériaux exigera quelque temps encore. Les courageux et sympathiques explorateurs ont bien voulu nous donner une première indication de leurs travaux dans une lettre que les lecteurs de la *Revue* liront avec plaisir :

Lettre de MM. Dussaud et Macler.

Mon Révérend Père,

Lors de notre retour du Sâfah et du Djebel ed-Drouz il y a quelques semaines, une de nos premières visites à Jérusalem fut à Saint-Étienne. Nous savions trop ce que nous devions aux RR. PP. pour ne pas leur témoigner de suite cette marque d'estime et de reconnaissance.

La conversation au diwan fut vive, vous vous enquîtes de notre voyage récent, de ses diverses péripéties, des dangers courus, des rêves réalisés et surtout du résultat obtenu; résultat scientifique s'il en fut, puisque nous étions allés par les pierres et les rochers, sous le soleil torride de ce désert, dans le seul but de trouver des inscriptions, des graffiti, d'en prendre copie et de fournir par là notre contribution à la science française en Orient, guidés par les indications de Wetzstein et les beaux travaux de Waddington et de M. de Vogüé.

Et comme nous nous serrions une dernière fois la main sous le figuier en face de l'ancienne chapelle, le R. P. Lagrange nous proposa d'envoyer à la *Revue biblique* un petit article indiquant les résultats principaux de notre voyage.

L'offre était aimable; mais les conditions dans lesquelles nous voulons publier notre travail, la nécessité d'illustrer par quelques gravures et reproductions un texte aride nous obligent à renoncer à votre proposition si flatteuse. L'état de déchiffrement est même si peu avancé que nous ne pouvons vous donner qu'un compte rendu très sommaire de notre itinéraire.

Partis de Damas le 5 avril au soleil couchant, nous traversons le Merdj pour aller passer la nuit à el-Koufrên, le dernier village à la lisière du désert. C'est là que nous rejoignent notre escorte et nos chameaux, et le lendemain matin, au soleil levant, nous traversons la steppe pour aller camper auprès d'une mare, à quelque distance des Diyourah. Nous visitons deux de ces monuments dans le courant de l'après-midi; ce nom, qui signifie *couvents*, semble assez mal approprié; ces constructions apparaissent plutôt comme des fortins d'époque romaine ou byzantine destinés à protéger les populations contre les invasions venant de l'Orient. Toutefois une croix relevée sur le fronton de la porte orientale du troisième de ces bâtiments justifie jusqu'à un certain point l'expression : *couvent*.

Puis nous continuons notre route vers l'est, en plein désert rocailleux, campant successivement au pied du Tell Deqoua, du Tell 'Aqîr,

passant au pied des Darâir pour aller camper près du sheikh Sattam qui nous offre la plus aimable hospitalité; c'est un sheikh des 'Anayzé, tribu ennemie des Beni-Sakhr. Enfin nous arrivons en face du Djebel Seis; il nous apparaît de loin comme un immense tas de crasse de houille, strié de larges bandes jaunes et violettes, le coupant de haut en bas; il fait très chaud, la réverbération est très forte et le tout nous semble couvert d'un voile bleu-violet, ce qui donne beaucoup de charme à l'ensemble du tableau. Un vaste fossé rempli d'eau rouge est au pied du Djebel Seis, et les flamants aux longues pattes, nous voyant venir, prennent leur vol et vont se mettre en sûreté de l'autre côté du petit étang. Cette eau nous paraît fraîche et nous nous en délectons, en la coupant d'une goutte d'arac, avant de photographier les quelques vestiges romains, arceaux et murs de citadelle, qui ont bravé les âges. Une herbe d'un vert intense, où alternent le rouge des coquelicots et le blanc des marguerites, fait les délices de nos chevaux; mais nous ne devons pas nous attarder, car nos chameaux ne sont pas avec nous, et il faut rejoindre le campement avant le coucher du soleil, entre le Djebel Seis et le Ridjm el-Marâ, près des tentes d'un (parent) de Sattam.

Le lendemain nous envoyons notre campement s'établir près d'une mare d'eau, dans le voisinage de la tribu pillarde des Shtayé, tandis qu'avec une partie de notre escorte, nous gravissons péniblement les pentes rocheuses qui aboutissent au Ridjm el-Marâ. Le thermomètre marque 40° Réaumur; il ferait si bon prendre du repos; mais le temps presse; c'est là que nous copions nos premières inscriptions safaïtiques, nombreuses en cet endroit, malheureusement en assez mauvais état.

L'œuvre terminée, nous prenons quelques minutes de repos bien mérité, et nous nous rafraîchissons en mangeant de l'oseille sauvage qui pousse abondante entre les rochers. Cependant, deux Bédouins viennent nous saluer; l'un nous adresse la parole en français; il a été à Paris, il a conduit une dame française jusqu'à Bagdad, Mme Pelouze, et se donne comme le sheikh de Palmyre.

Comme nos hommes rassemblaient les chevaux pour continuer la route, nous voyons arriver dans la plaine un cavalier se dirigeant vers le Ridjm; c'est un envoyé de Sattam qui vient observer le pays, du côté du désert; le bruit court que les Beni-Sakhr marchent contre Sattam, au nombre de trois mille; il faut se tenir sur ses gardes.

Le surlendemain nous arrivons dans la plaine fertile et verte de la Rukhbah, après avoir traversé les torrents de lave desséchée du Sâfah. Nous établissons notre camp entre le Qasr el-Abiad et le sanctuaire du

sheikh Seraq. De là, nous rayonnerons plus facilement, au Ridjm Qa'qul, à el-Kneisé, à el-Odéisyé, à el-Gharz.

La moisson des inscriptions est abondante, quatre cents environ; nous nous contentons de relever celles qui sont dans le meilleur état de conservation; quittant le ouady el-Gharz, nous allons camper à el-Houbériyé où sont les dernières safaïtiques. De là nous gagnons un peu précipitamment, car l'orge manque, Bteiné, le premier village druse du Djebel ed-Drouz.

Vous nous permettrez, mon R. P., de passer rapidement sur cette partie du voyage; il nous suffira de signaler au lecteur désireux de plus amples renseignements les excellents articles du P. Séjourné à ce sujet.

Nous longeons le côté est de la montagne, Shaqqa, Douma, Téma, Umm-Ruwâq, el-Moushennef, Bousân, Sa'né, Sâlâ, Sahwet el-Khidr, Ormân, Imtân, 'Enaq, Deir el-Kehf, Deir el-Meyâs, Umm-er-Rummân, Bosra.

Les Druses habitent de plus en plus les vieilles ruines romaines; ils les réparent, les rebâtissent; ils cherchent les pierres taillées dans les environs; ainsi viennent continuellement au jour de nouvelles inscriptions. Nous rapportons une dizaine de nabatéennes et une centaine de grecques inédites.

A l'ouest de Kerak du Hauran, nous cherchons à identifier le village de Gherbi, donné sur de vieilles cartes; aucun fellah ne peut nous l'indiquer; mais il y a deux villages du nom : el-Ghariyé; l'un est el-Ghariyé el-Gherbiyé, l'autre el-Ghariyé esh-Sherqiyé, et par abréviation les gens du pays disent el-Gherbiyé, esh-Sherqiyé.

Notre tâche est finie; la région que nous parcourons est trop connue, et nous gagnons à grandes étapes la vieille capitale syrienne par Ezra', es-Sanameïn, Ghabagheb et la Ghouta.

Vous nous pardonnerez, mon R. P., d'avoir tellement abusé de votre bonté. Il nous faudrait maintenant vous parler des résultats linguistiques et philologiques de nos découvertes. Ce sera du reste vite fait.

Les inscriptions safaïtiques, dont la clé à été si ingénieusement trouvée par M. Joseph Halévy, sont très sobres de formes verbales et pronominales; ce ne sont presque que des noms propres; de-ci de-là, un verbe, un pronom suffixe 3e personne masculine; des lettres incertaines telles que le mim, le noun, le 'aïn, qui souvent se réduisent à un point, ou à des traits vagues qu'on pourrait prendre pour des accidents de la pierre.

Voilà, esquissés en quelques traits, les résultats auxquels nous sommes

arrivés; peut-être ne sera-t-il pas indifférent à la Revue Biblique de les signaler à ses lecteurs.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, l'expression de nos sentiments les plus distingués.

R. Dussaud. F. Macler.

Paris, ce 31 juillet 1899.

*
* *

Les fouilles anglaises. — Les travaux de la nouvelle saison à Tell Zakariyâ ont eu un développement et des résultats considérables dont M. le Dr Bliss a donné l'intéressant exposé dans la Revue anglaise de Palestine (1). Ils ont prouvé une fois de plus cette loi familière à tous ceux qui ont tenté un jour ou l'autre la fortune des explorations, qu'on ne rencontre pas toujours ce qu'on poursuit pour trouver ce qu'on ne cherche pas : loi décevante en apparence, mais qui n'aura jamais raison d'un archéologue, car la déception, légère après tout, est d'ordinaire largement compensée; on en a également la preuve ici.

On se rappelle à quel point la saison précédente avait laissé les fouilles. Il restait à explorer le front oriental de la forteresse, à compléter l'étude technique de la construction sur divers points et à poursuivre la recherche des vestiges capables de jeter quelque lumière sur l'histoire et l'archéologie de ce point de l'Orient biblique. Le plan de la citadelle ne laisse plus rien à désirer. La tour A (2) est reliée au saillant opposé de l'angle sud-ouest par un mur qui forme en *a* un angle légèrement ouvert et ne présente d'autre irrégularité qu'un angle droit rentrant, un peu avant d'atteindre le saillant méridional. Les accidents qu'on remarquait sur cette ligne dans le plan précédemment publié n'y figurent plus et provenaient de quelque erreur facilement explicable dans le raccord des sections explorées; il faut sans doute interpréter de la même manière quelques divergences de mesures et de proportions. Pour dater l'édifice on devra tenir compte des faits nouvellement mis en relief par M. Bliss. Toutes les tours sont des additions postérieures mal reliées au mur et s'en distinguant même par des caractères de maçonnerie. D'autre part l'enceinte générale a dû succéder à une construction antérieure dont le plan n'a pu être reconstitué; mais bien qu'établie sur le rocher, elle date elle-même d'une période re-

(1) *Quart. Statement* PEF., Juil. 1899, p. 170-187, avec 7 planches.
(2) cf. *R.B.*, VIII, 1899, p. 445, et *Quart. St.*, 1899, p. 90, pl. I.

lativement basse, puisque les décombres caractérisés par les deux couches inférieures de poterie archaïque ont eu le temps de s'amonceler sur une hauteur de 3 à 4 mètres : la trace des tranchées creusées pour établir les fondations a été relevée à divers points.

La moitié de l'espace délimité par l'enceinte fortifiée a été déblayée jusqu'au roc. Le premier résultat de ce travail énorme a été de justifier l'hypothèse émise par le savant explorateur sur la disposition intérieure de la forteresse, où de petites constructions isolées sont placées au hasard à l'abri de la muraille. Quatre périodes ont pu être distinguées. Un autre résultat, plus précis encore et plus avantageux pour l'archéologie positive, est la découverte d'assez nombreux objets d'art ou de mobilier antique : contribution très bienvenue aux collections jusqu'ici peu riches de l'archéologie proprement palestinienne. Les détails techniques de la construction ne fournissant qu'une lumière fort imparfaite, c'est sur ces objets, sur les poteries en particulier, que M. Bliss fonde sa conclusion actuelle. Tell Zakariyâ, dont le nom ancien est encore à déterminer, aurait été habité dès le temps de la conquête israélite. Fortifié sous les rois de Juda, il aurait été occupé jusqu'à une basse période juive ; abandonné ensuite, il n'aurait été réhabité qu'un instant à l'époque romaine pour redevenir aussitôt désert. Il suffira d'avoir fait connaître cette conclusion très modérée, qui se présente motivée par des observations minutieuses et compétentes. Une discussion à ce sujet suppose la publication totale et l'examen approfondi des monuments découverts, et une telle étude, même sur les objets déjà connus, sortirait du cadre de cette chronique.

La collection des anses d'amphores estampillées forme le lot principal des trouvailles. Douze types nouveaux ont été recueillis et neuf sont reproduits (pl. V, face p. 184). Ils offrent des symboles et des légendes analogues à ceux qui ont été antérieurement décrits (1). Les noms qui accompagnent ici la formule למלך sont *Hébron, Ziph,* surtout *Soccoh;* quelques-uns n'ont pu être encore déchiffrés. Les formes paléographiques se rapprochent assez de l'alphabet du canal de Siloé. On notera dans l'orthographe pleine de שוכה la ligature des deux premières lettres et la haste très arrondie du *kaph;* les quatre branches du *hé* constituent une particularité, je crois, peu fréquente.

Il est désormais évident qu'il faut voir dans Hébron, Ziph, Soccoh, etc. des noms de villes offrant leur tribut לַמֶּלֶךְ, « au roi [de Juda] », et point des noms royaux inexplicables. La période des rois demeure

(1) *RB.*, VIII, 1899, p. 448 s.

la plus vraisemblable comme date des principaux monuments découverts à Tell Zakariyâ.

Deux autres poids portant, comme celui déjà trouvé (cf RB., juillet, p. 450 s.), l'inscr. *nésep̣h* ont été recueillis; ils pèsent à peu près 9 grammes. La série des scarabées égyptiens s'est beaucoup accrue aussi, mais la plupart des types accusent, par leur ornementation ou l'exécution bizarre des signes hiéroglyphiques, une imitation assez peu exercée. Les scènes gravées sur quelques cylindres (*Quart. St.*, *loc. c.*, pl. VII) offrent plus d'intérêt, malgré la gaucherie des personnages et l'étrangeté de la composition, car elles ont un caractère plus original, tout au moins plus indépendant d'un art ou d'une civilisation voisins.

Actuellement l'acropole du *tell* a été fouillée tout entière et les travaux, suspendus ici pour être inaugurés à Tell eṣ-Ṣâfyeh (1), ne seront repris sur l'emplacement de la ville que si le délai trop court du firman le permet.

Tell eṣ-Ṣâfiyeh est distant de Tell Zakariyâ de 8 à 9 kilomètres vers l'ouest et à peu près à la latitude d'*Asdoud* (Azot). C'est une position stratégique remarquable : dominant de 100 mètres le débouché de l'ou. es-Sant, il commande toute la partie centrale de la plaine de Philistie; de très vieille date il a dû attirer l'attention des maîtres de la contrée comme une puissante place d'occupation. Dès 1890 M. Flinders Petrie en avait examiné les pentes, et l'étude de la poterie l'avait fait conclure à un habitat pré-israélite. M Bliss, après les premiers sondages à travers les décombres, dont la hauteur varie de 8 à 13 mètres sur la plate-forme du *tell*, a pu répartir les poteries en quatre périodes : « sur le roc une couche pré-israélite plus ancienne que la couche inférieure à T. Zakariyâ; une autre pré-israélite postérieure; une couche contemporaine de la période juive se prolongeant jusqu'à l'époque grecque et une couche du temps des Croisades ». (*Q. St.*, *loc. cit.*, p. 193.) De ce fait, l'histoire du *tell*, commençant au XVIIIe siècle environ avant J.-C., serait ininterrompue jusqu'au IVe siècle. Mais quelle localité fut là? L'identification avec Gath demeure encore une hypothèse. Durant la courte occupation des Croisés, l'endroit fut appelé *Blanche-Garde*, et il subsiste encore du passage des Francs des travaux de fortifications dont M. Rey avait relevé les vestiges en 1871 (2) et que les fouilles actuelles permettront peut-être de reconstituer plus en détail. Par malheur les opérations sont entravées ici par l'exis-

(1) Premier rapport sur les fouil... *Quart. St.*, Juil. 1899, p. 188-199, pl. et dessins.

(2) *Étude sur les monum. de l'archit. milit. des Croisés en Syrie.* Paris, 1871, p. 124 ss.

tence, aux divers points du *tell,* de cimetières, de *maqâms,* de ouélis et d'habitations modernes qui rendent impossible une exploration méthodique. C'est d'autant plus à regretter que les objets déjà découverts semblent offrir plus d'intérêt. Il faut signaler, parmi les poteries, de nouvelles anses d'amphore estampillées, dont l'une au nom de *Soccoh,* et une autre, dans le style des sceaux israélites, dont le texte a été lu par M. Bliss, רפתי יהואל[ל]. De nombreux fragments de statues ont été également mis à jour : une photographie d'ensemble est donnée (p. 196) en attendant une étude plus détaillée.

Fr. H. V.

Jérusalem, août 1899.

RECENSIONS

Cursus Scripturæ Sacræ... Commentarius in Numeros, auctore F. de Hummelauer, S. J. Parisiis, 1899, in-8° raisin de 386 pp.

Le Révérend Père de Hummelauer poursuit son commentaire du Pentateuque. C'est une tâche ardue, ce commentaire étant, d'après son auteur, le premier ouvrage catholique de ce genre depuis dom Calmet, dont la première édition en français date de 1707 : « Mitto enim s. textus in varias linguas versiones notulis adjectis » (p. 7). Et cependant les protestants ayant été durant ce long intervalle « beaucoup plus diligents », la difficulté est énorme de suivre la voie du progrès sans s'exposer à l'erreur. Ce n'est pas toutefois qu'aucune question dogmatique soit en jeu pour aucun cas particulier; l'auteur a soin de le faire remarquer : « circa quæstiones cum libro Num. connexas altum silentium servat sacra traditio » (p. 9); « in exponendo libro Num. plerumque silere traditionem » (p. 172). Remarque utile sans doute, car bien des personnes semblent ne pas savoir combien est rare le consentement unanime des Pères dans les questions d'histoire, de législation, de critique, ou plutôt combien ils ont laissé à faire dans ces sortes de questions. Il suffirait, pour se rendre compte du renouveau possible en cette matière, de comparer précisément le commentaire de Calmet et celui du R. P; Calmet avait tous les dons de l'exégète : bon sens et sens droit et loyal, esprit ouvert et solide, érudition étendue. Et cependant quel changement! Chez lui, la géographie biblique est à peu près inconnue, en dépit des voyages commencés et dont il se préoccupe d'ailleurs avec soin; aucuns principes assurés de critique textuelle, aucune connaissance précise de l'hébreu; impossibilité de comparer l'histoire des Hébreux à celle des peuples d'Orient qu'on ne connaissait que dans la transposition classique; tout ce qui est aujourd'hui une source de graves difficultés expliqué sans embarras par des habitudes sociales et littéraires supposées pour le besoin de la cause, la Bible étant le seul témoin vraiment ancien, et cette antiquité touchant au berceau du monde, d'après les chronologies reçues. Il n'est que justice de constater une fois de plus que le R. P. a tenu compte de tous les progrès du temps, à la gloire de la parole de Dieu, mais il n'a pas voulu dissimuler les changements qu'exigeait dans l'interprétation historique et littéraire de la Bible un travail de deux siècles, dans les circonstances extraordinaires qui ont renouvelé la connaissance du monde ancien. Peut-être le point décisif serait-il de remplacer une interprétation juive de basse époque par une interprétation catholique d'après des renseignements plus sûrs; mais cela même n'est pas sans difficulté, à cause de l'attachement invétéré à ces infiltrations judaïques, et le R. P. Hummelauer a bien raison de dire qu'il n'aurait pas perdu sa peine, eût-il seulement réussi à persuader ses lecteurs de la nécessité d'une étude nouvelle et plus approfondie : « Si illud lectori persuaserimus, plura haberi in sacris paginis, quæ primam Hebræorum historiam attingant, ab interpretibus nondum satis accurate perpensa, plura hucusque a Judæorum traditionibus esse transumpta, quæ penitius sint examinanda et severius discutienda, nequaquam nos hanc nostram operam perdidisse existimabimus » (p. 158).

Le R. P. a donc eu une idée nette du grand labeur qui s'impose à l'exégèse catholique après ce qu'il considère comme un repos de deux siècles — et quels siècles! — peut-être même a-t-il été trop impressionné d'une tâche où d'autres l'ont utilement précédé, puisqu'en somme il se dérobe et refuse d'aborder la critique littéraire de la Bible, en d'autres termes la distinction des sources du Pentateuque.

La première raison qu'il en donne est tellement d'ordre privé qu'il ne serait pas délicat d'insister. Des personnes doctes lui demandaient bien un ouvrage *magis ad normam criticæ*, mais il n'a pas voulu que sa part personnelle différât trop du reste du *Cursus*. Il a pensé aussi qu'après un si long hiatus entre Calmet et lui, il fallait avant tout une exposition purement herméneutique du Pentateuque. Quoi qu'il en soit des sources, le livre est un tout, son auteur a sa pensée et c'est celle-là qu'il importe de connaître. — Incontestablement, car si les documents dont l'auteur s'est servi sont inspirés, cela cependant est moins garanti pour nous que l'inspiration de l'auteur-rédacteur, car c'est l'ouvrage entier qui est canonique, et par là même reconnu comme inspiré, tandis que tel document peut n'avoir pris le caractère d'Écriture inspirée que par son insertion dans l'ouvrage canonique. Le R. P. a donc très exactement déterminé le devoir de l'exégète catholique, c'est l'auteur définitif qu'il faut interpréter; mais, il le reconnaît lui-même, cette intelligence dépend en grande partie de la connaissance des sources : « Verum utique est, lucem affundi ipsius auctoris dictis, ubi, quem sensum ea in fontibus etiam habeant, certis argumentis definiatur » (p. 8); et j'ajouterais, surtout lorsque les sources sont presque intégralement transcrites comme c'est souvent le cas dans le Pentateuque. Il est donc impossible aujourd'hui de faire abstraction de la critique littéraire, — l'interprétation dogmatique étant hors de cause, — et cela est si vrai que le R. P. ne s'en est pas fait faute. On ne lui a pas reproché de reconnaître différents documents dans le Pentateuque; seulement on a souri quand il les a datés d'Adam, de Noé et d'Abraham.

Dans d'autres endroits, ne pouvant plus alléguer des auteurs antérieurs à Moïse, il n'a nullement pris une position neutre dans la question, il a nettement soutenu l'unité des récits, et c'est seulement dans son ouvrage actuel qu'il se montre plus réservé. D'autres fois enfin il fait sans hésiter de la critique littéraire, lorsqu'il n'y voit point de conséquences quant à la composition du tout, et de la critique la plus divinatrice, comme lorsqu'il attribue la charmante chanson d'Hésébon, Num., XXI, 27-30, à deux auteurs, l'un Amorrhéen, auteur des vv. 27-29, et l'autre Moabite (v. 30) « qui a transformé un chant de victoire amorrhéen en une amère ironie ».

En général, toutefois, le R. P. pense que la critique textuelle suffit à tout. Nous devons ici noter les principaux cas, dominant vraiment toute la matière.

Le point capital dans l'histoire des Nombres, « hic totius narrationis apex », d'après le R. P. est celui dont la Bible parle le moins, le péché de Moïse à Cadès et l'apostasie du peuple qui s'ensuivit. « Sed quem fugit narrationem qualem nos præ manibus habemus esse *mancam?* Ille primus narrator, qui tam insigni arte narrationem contexuit, *debuit* copiosius describere Moysis peccatum... Peccatum Moysis illico excipere debuit *universalis quædam populi apostasia,* abdicantium cultum Iahve Moysisque auctoritatem. De hac re autem silet textus » (p. 5). Il y a donc là une immense lacune (chap. XX). Comment s'est-elle produite? on a voulu supprimer ce qui pouvait offenser les oreilles pieuses : « Visa sunt aliquando virorum Deo consecratorum deliquia reverenti silentio esse tegenda, ne relata populi erga sacerdotes pietatem imminuerent » (p. 6). Le livre n'en demeure pas moins le même, car pour le peuple, Ovide *ad usum Delphini,* est toujours Ovide. — Sans doute, mais le peuple ne pense pas autrement, quand bien même Ovide aurait été décoré en sus de quelques bonnes pensées. Et il faut

bien en venir là. Le R. P. dit à propos de la tradition du IVe livre d'Esdras sur l'*Editio anastatica* des livres saints qu'elle lui attribue : « In qua traditione si quid lateat veritatis, illud profecto erit tempore exsilii miserc confusos esse libros sacros, Esdramque illis restituendis haud levem operam impendisse. Igitur in textu Ex., Lev., Num. restituendo inciderit Esdras, vel quicumque alius ei operi insudavit, in textum quemdam non integrum aut completum, sed piorum lectorum ædificationi adaptatum, abbreviatum, expurgatum » (p. 6). Tout cela dépasse de beaucoup les petites coupures des classiques pour les collèges, *ad usum Delphini,* et nous ne savons trop ce qu'en pensera M. le chanoine Magnier qui préservait si soigneusement les Écritures de toute atteinte dans le coffre-fort de ses idées sur la Canonicité; car le mot d'addition y est, « *sed qui sit idem liber quibusdam auctus* » (p. 7). Et voici un exemple précis de ces adaptations. Entre les deux coups de baguette de Moïse à Cadès (xx, 11), le R. P. de Hummelauer place 37 ans! Qui s'en serait douté? on objecte le sens obvie. — Ce n'est pas toujours le véritable, tout bien considéré il y a là une lacune et l'auteur conclut : « vocesque « percutiens bis » scriptas esse non ut eam lacunam prodant sed obtegant » (p. 173). — Mais alors si le texte lui-même a pris le parti de cacher les faits, me voilà nécessairement induit en erreur. — Non, dit le R. P. : « Inducatur in errorem, quicumque non omnes attendat circunstantias, quæ attendendæ sunt. Inducatur in errorem, qui exponendo textui aliquid pro certo supponit, quod certum non est... C'est en prenant les choses si matériellement à la lettre qu'on a prétendu que Josué avait réellement arrêté le soleil, que Dieu avait créé le monde en six jours de vingt-quatre heures... Similiter, si quis narrationem Num. 16-20 supponat esse continuam et completam, neglectis indiciis quæ modo recensebamus, inducetur his utique in errorem, in errorem inquam factitium ac minime necessarium, non e textu sed e propria socordia profectum » (p. 173). Et après cette charge à fond contre l'indolence de ceux qui préfèrent une vieille erreur à une recherche arduc, l'auteur tourne bride et s'échappe avec cette concession « ... nos... minime defendere narrationis illum posteriorem decurtatorem Deo inspirante inseruisse vocem illam « bis » aut ex inserta sensum narrationis non obscurasse magis quam elucidasse ». Mais vraiment suffit-il qu'une phrase soit obscure pour que Dieu n'en soit pas l'auteur? et ne proclamons-nous pas contre les protestants que l'Écriture est obscure et qu'il y faut nécessairement l'autorité de l'Église? Nous n'admettons nullement les conjectures du R. P., mais nous ne voyons nul inconvénient à croire que Dieu ait pu inspirer une phrase obscure, où les paresseux puissent se tromper, et même les plus laborieux, tandis qu'il nous paraît vraiment dangereux de refuser la grâce de l'inspiration à celui qui aurait, dans l'hypothèse du R. P., mis ordre à la confusion des livres saints.

Un autre exemple montrera mieux jusqu'où s'étendent pour l'auteur ces changements qui d'après lui relèvent seulement de la critique textuelle et par conséquent dépendent de copistes non inspirés. Il faut le remercier d'avoir reconnu ouvertement l'impossibilité de considérer comme historiques les chiffres de la Bible sur le nombre des Israélites. Deux à trois millions d'hommes pendant quarante ans dans la péninsule du Sinaï! Et les exégètes ne se sont pas donné moins de peine pour soutenir ces chiffres que pour caser toutes les bêtes de la création dans l'Arche de Noé. Tout cela paraît démonstratif à M. Fillion : « Sexcenta fere millia. Exactement 603,550, d'après Num., I, 46... chiffre considérable assurément, mais qui n'a rien d'excessif, ainsi qu'on l'a maintes fois démontré » (sur Ex., XII, 37). Le P. de Hum. n'a pas de peine à démontrer que ces chiffres ne sont pas seulement incompossibles avec les circonstances, c'est le récit biblique lui-même qui les exclut forcément. La difficulté n'était pas de s'en rendre compte, mais de le dire, tant nous sommes attachés à la légende juive

qui nous imposait tous ces chiffres comme historiques. On sait d'ailleurs que les chiffres sont presque partout un obstacle. Nous demandions : « serait-il permis de supposer que l'altération a été intentionnelle, dans le désir de glorifier le passé de la nation? » (*RB.* 1895, p. 51). C'est à cette solution que s'arrête le R. P. : « Quid igitur? Summas Hebræorum ita exaggeraverit scriba aliquis inepte pius » (p. 226). Assurément la faute peut venir dans beaucoup de cas d'un simple copiste. Peut-on le dire toujours? Pour le R. P., telle est en effet la cause de l'erreur. Un copiste a multiplié tous les chiffres par 100. Il en résulte que l'on a eu tort de croire que les Rubénites étaient 46.500, mais on sait qu'ils étaient 465; de sorte que la tradition juive, car c'est bien elle que représente le texte massorétique identique ici aux Septante, s'est trompée de quelques centaines de mille, mais nous a conservé fidèlement les unités. Assurément cela est très commode : la marche dans le désert n'en conserve pas moins son caractère miraculeux, mais elle se range dans le cadre de l'histoire : « Iter per desertum defendes, quin alia, quam quæ textus enarrat, infinita effingas miracula » (p. 227). Mais il faut aussi se rendre compte du changement considérable introduit dans les textes, à chacun des dénombrements. Il faut aller plus loin. Dans le chap. XXXI, on ne mettra que 120 hommes au lieu de 12.000, et toute la proie si complaisamment énumérée devra être réduite en proportion. Dans Ex., XXXII, 28, il n'y aura que 30 morts : « tandem liberaliter adscripti identidem chiliarchæ, centuriones », etc. Ainsi c'est donc encore un copiste sans mandat qui a forgé l'organisation du peuple? Voici autre chose. Les 24.000 de Num., XXV, 9, sont réduits à 240 : *pro* 24.000 *corrigas* 240 (p. 321); mais saint Paul dit 23.000 mille (I Cor., X, 8) : pourra-t-on dire qu'il cite son texte sans le garantir le moins du monde? D'autre part, les critiques indépendants ne seront nullement convaincus. Ils ne trouveront pas si naturel que sur 6.035 hommes il n'y ait eu aucun décès en 8 mois. Ils ne manqueront pas de remarquer que ces gros chiffres font partie d'une manière, sont liés avec le corps du récit dans un certain document : ils diront que le R. P. n'aura rien fait qu'une hypothèse en l'air tant qu'il n'aura pas prouvé que les chiffres ne sont ni du code sacerdotal, ni du Rédacteur. C'est l'inéluctable question de la critique littéraire.

Le R. P. était si près d'y toucher! il a si bien, quand il l'aborde, le tact des incompatibilités littéraires! Il s'agit de Balaam. Il a reçu la permission et il part (XXII, 21), et tout à coup Dieu s'irrite de ce qu'il est parti. La Vulgate estompe la difficulté en supprimant « *quia ibat ipse* », sans dessein prémédité d'après le R. P., — très clairement parce que saint Jérome a voulu atténuer une objection qu'Origène avait laissée sans réponse, à laquelle saint Augustin essaya de remédier par une allusion aux dispositions intérieures de Balaam. Loyalement, le R. P. constate qu'il y a divergence littéraire, il conclut comme il convient : « Habentur igitur duæ eiusdem eventus discrepantes atque in unum confusæ descriptiones » (p. 273); dans l'une, Balaam part après avoir consulté Dieu et reçu sa permission (XXII, 18-21); dans l'autre, il part sans permission, mais est corrigé par l'ange. Mais quelle raison peut-il y avoir de pousser l'antinomie à l'extrême, d'exaspérer l'opposition entre les deux récits? « Quæ duæ descriptiones simul veræ esse non possunt : oportet igitur ut una vera sit et altera falsa, una antiquior et altera recentior. Veram affirmabis eam cui accedit s. Petrus, II Petr., II, 16 » (p. 273). Se comporte-t-on ainsi quand il s'agit des saints Évangiles? rejette-t-on le récit du reniement de saint Pierre dans saint Jean parce qu'il ne coïncide pas avec celui de saint Marc? etc., etc. On se contente de faire remarquer que ces histoires s'accordent en substance, sur le fond des faits. Mais non, pour le R. P. la première manière est une glose. Ou encore : vel dicas reperta esse aliquando apographa alia habentia narrationem v. 15-21, 36-38, alie narrationem v. 15-17, 21-38 : quas narra-

tiones ab invicem dissonantes in suum apographum retulerit scriba aliquis, neutram ausus ut spuriam confidere » (p. 274). Nous remercions encore une fois l'auteur de renoncer à des subterfuges harmonistiques peu honorables pour le nom catholique; mais encore un coup, si le rédacteur était inspiré, le problème demeure; était-il dépourvu d'inspiration? comment préserver la notion de canonicité? Et de plus, la critique littéraire objecte qu'il n'y a nullement ici de glose plus ou moins ancienne : il y a le récit éloïste et le récit jahviste cousus à la suite, et le critique catholique soutiendra que cela n'offre aucune difficulté quant à la véracité du rédacteur, car les deux récits disent la même chose : comment Balaam a été déterminé par Dieu à bénir Israël, et si les détails diffèrent, c'est qu'ils ne font qu'exprimer la pensée principale et que dès lors ils importent aussi peu que l'ordre des tentations du Christ ou le nombre des reniements de saint Pierre.

Même désinvolture pour se débarrasser d'un texte gênant pour l'itinéraire (1) des Israélites : « Verum Deut. x, 6 sq. indubie leguntur loco non suo (c'est très vrai)... sintne auctoris inspirati ignoramus (cependant ?). Textum tam suspectum (!) proficto non præferamus testimoniis consentientibus Num. XXXIII, 38 et XX, 25 sqq. » (p. 363). Mais sans vouloir crier au scandale pour une expulsion arbitraire, ce texte fait assurément partie de la tradition hébraïque; précisément parce qu'il contrarie les autres, il ne doit pas être l'œuvre d'un glossateur. Plus d'harmonie forcée, à la bonne heure, mais qui sait si la critique documentaire n'arriverait pas ici à une certaine large harmonie?

Encore une fois, l'auteur était libre de choisir son genre d'interprétation. Si nous persistons à penser que la critique littéraire est indispensable et qu'elle peut fournir une solution nouvelle, oh! trop nouvelle! et cependant orthodoxe de bien des difficultés, nous ne faisons qu'adhérer au vœu du R. P. de Hummelauer : « Num igitur sanæ criticæ sua iura denegamus? Absit. Ægre ferimus, uti alii faciunt, nondum repertum esse virum catholicum, qui totum Pentateuchum critice discutiens plenam et solidam, neque solum negativam totius textus rationem reddiderit » (p. 8). Si cela peut se faire, on le devra en grande partie au R. P. de Hummelauer pour avoir fait comprendre la nécessité d'études plus critiques; et il n'aura pas seulement frayé la voie, son commentaire contient des résultats considérables que les exégètes catholiques seront toujours heureux de consulter.

Jérusalem.

FR. M. J. LAGRANGE.

I. La version grecque des livres de Samuel, précédée d'une introduction sur la critique textuelle, par J. MÉRITAN, XI-248 pp. Paris, Maisonneuve.

II. Commentarius in actus apostolorum, *auctore* JOS. KNABENBAUER. Paris, Lethielleux, 1899. I.

I. — La critique textuelle de la Bible est un genre si peu cultivé en France, que le seul fait d'en aborder l'étude dénote le sentiment des besoins actuels. Aussi, avant même d'ouvrir ce livre, à la seule vue du titre, nous adressons à l'auteur nos félicitations. Le sujet qu'il traite a été l'objet de savants travaux en Allemagne et en Angle-

(1) *Pro domo* : Il nous est impossible d'entendre la phrase suivante : « tamen Dedan, qui locus idem esse creditur atque Dana, M. J. Lagrange putat se reperisse in loco, qui nunc Fenan audit (*Revue biblique*, VII, 112 sqq., Paris, 1898) (p. 242). Nous avons certainement trouvé Fenân qui est non moins certainement le Pheno d'Eusèbe : nous l'identifions sans hésiter avec Phounon comme la tradition chrétienne, mais nous n'avons fait aucune allusion à Dedan.

terre; Wellhausen et Driver y ont consacré des ouvrages justement appréciées par tous ceux qui sont au courant des études bibliques. Mais il méritait d'être vulgarisé parmi nous. M. Méritan a pris pour lui cette tâche modeste.

L'introduction, qui n'occupe pas moins du quart du volume, contient d'abord un résumé historique de la critique textuelle, puis un exposé de la méthode et des règles qu'il convient de suivre dans ce genre d'investigations. Cette première partie ferait un excellent chapitre d'introduction générale à l'Écriture sainte. Le reste du livre n'est que l'application et, en quelque sorte, un cas particulier, de la théorie qui y est émise.

Il s'agit de comparer la version grecque des Septante avec le texte hébreu massorétique et de déterminer la valeur respective de ces deux documents. Les deux livres de Samuel se prêtent admirablement à ce genre de comparaison. C'est là en effet que se rencontrent les divergences les plus nombreuses et les plus notables. Mais avant de rapprocher les textes, de les comparer et de les juger, un travail préalable s'impose; c'est de les fixer avec précision. Pour le texte hébreu, ce travail est d'une simplicité extrême, vu que nous n'en avons qu'une recension unique, la Massore, dont les exemplaires n'offrent que des variantes de détail dues à des transcriptions relativement récentes et, par conséquent, n'ayant qu'une portée presque insignifiante pour la restitution du texte primitif. Il est à regretter néanmoins que M. Méritan n'ait pas mis à profit l'édition critique du texte massorétique, publiée par Baer et Delitzsch. Nous supposons qu'il a été dans l'impossibilité matérielle d'en faire usage, car les livres de Samuel ont paru depuis peu dans cette collection qui n'est pas encore achevée. M. Méritan a concentré son attention sur le point capital qui est la version des Septante. Il ne s'agit plus ici d'un texte stéréotypé et presque invariablement reproduit : la critique se trouve en présence de plusieurs manuscrits et de recensions variées. Par le rapprochement de plusieurs textes et par une série d'observations judicieuses, l'auteur établit sans peine la supériorité du *Codex Vaticanus* sur le *Codex Alexandrinus*. De ces deux témoins du texte grec, le premier se distingue par son originalité, tandis que le second affecte en bien des endroits une fidélité servile à l'égard de la Massore. Un observateur superficiel n'hésiterait pas à reconnaître au ms. A une pureté plus grande. Ne semble-t-il pas, à première vue, que les particularités par lesquelles une version s'éloigne de l'original, si elles ne sont pas imputables au traducteur lui-même, sont dues à des retouches postérieures? Eh bien! dans le cas présent, c'est justement le contraire qui a eu lieu. On a des raisons péremptoires pour admettre que le Cod. Al., loin de reproduire fidèlement la traduction primitive, a subi des remaniements par lesquels on s'est efforcé de ramener le texte grec à la *vérité hébraïque*. Voici un exemple entre mille : nous lisons dans le texte hébreu du Ier livre de Samuel, I, 1 : *Il y avait un homme de Aramathaïm Sophim...* Le ms. du Vatican rend fidèlement cette proposition, conformément au génie de la langue grecque : Ἄνθρωπος ἦν ἐξ Ἁρμαθαιμ Σειφα. Le ms. Alexandrinus, au contraire, par une littéralité servile, fausse le sens du texte, tout en donnant à la phrase une tournure barbare; il traduit : καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος εἷς ἐξ Ἁρμαθαιμ Σωφιμ. — Dans quel rapport ces deux représentants de la version grecque sont-ils avec la recension hexaplaire d'Origène? Ne pourrait-on pas voir dans le ms. du Vatican le texte des Septante tel qu'il était avant Origène, tandis que l'Alexandrinus représenterait le même texte revu sur l'hébreu par le critique alexandrin? Sur ce point, M. Méritan garde une sage réserve : « Le manuscrit A, dit-il, peut absolument avoir été révisé sur l'hébreu antérieurement à Origène. Il est cependant beaucoup plus probable qu'il garde les traces profondes des corrections apportées au texte des LXX par les *Hexaples*, et qu'en conséquence il

faut, avant de s'en servir comme d'un instrument de critique, étudier de près les altérations du grec d'après l'hébreu » (p. 95). Quant à la recension de Lucien, elle est le fruit de combinaisons beaucoup plus compliquées. Le texte hexaplaire d'Origène paraît avoir servi de base à ce travail. Dans les nouvelles altérations qu'il apporta au texte des Septante, Lucien s'attacha de préférence à la version syriaque Peschitto. Cette dernière assertion s'appuie sur des exemples qui, sans être décisifs, ne laissent pas d'être frappants (p. 110 s.). En tout cas, la comparaison des textes prouve qu'il y a un rapport étroit entre le texte de Lucien et celui de la Peschitto. Mais ne pourrait-on pas expliquer les ressemblances que l'on constate en admettant que la version syriaque a été retouchée d'après la recension de Lucien? Avouons que la question est complexe. M. Méritan la pose avec précision mais il n'y répond pas, selon nous, avec assez de netteté.

Après avoir ainsi critiqué les sources, l'auteur aborde le problème capital qui consiste dans la comparaison des LXX avec le texte hébreu massorétique. En présence des divergences qui règnent entre ces deux témoins des livres saints, la question se pose naturellement à l'esprit : quel est le plus fidèle et, pratiquement, auquel doit-on donner la préférence? Il va de soi que l'on ne saurait répondre par une affirmation *a priori;* en pareille matière, il n'y a pas de règle absolue. La question doit être traitée pour chacun des cas particuliers qui se présentent. Néanmoins, après une série d'investigations de ce genre, on verra quel est celui des deux textes en faveur duquel a penché le plus souvent la balance de la critique et on arrivera ainsi à déterminer, par voie d'induction, l'autorité relative de chacun de ces deux témoins. M. Méritan passe en revue les additions, omissions, substitutions, transpositions que présente la version grecque par rapport à la Massore. Nous ne saurions le suivre ici dans ce travail de minutieuse analyse. Les conclusions générales qui se dégagent de ses recherches confirment les présomptions que la première partie de l'ouvrage avait fait concevoir en faveur des Septante. Sans dissimuler les défauts de la version grecque, qui sont dus, les uns aux recenseurs et aux copistes, les autres aux traducteurs eux-mêmes, il montre le parti qu'on en peut tirer pour la restitution du texte original. Les cas de divergence les plus intéressants sont ceux où la version grecque présente des phrases ou des membres de phrase qui ne se trouvent pas dans l'hébreu actuel. Faut-il voir dans ces sortes de désaccord des interpolations pratiquées dans la version des Septante, ou des lacunes dont souffre le texte massorétique? Le premier livre de Samuel contient un passage fort remarquable à ce point de vue. Il s'agit de I Sam., XIV, 18-47. Il a été étudié en détail par M. Loisy (1). M. Méritan en reprend l'analyse (p. 129-138). La partie la plus intéressante de ce long fragment est celle qui, de l'avis des critiques qui s'en sont occupés jusqu'ici, se rapporte au procédé divinatoire de l'*Urim* et du *Tummim* (vv. 41-42). On se saurait choisir un exemple plus apte à faire comprendre les services que la version des Septante peut rendre aux études bibliques. Il suffit de lire successivement le récit dans les deux textes pour voir auquel des deux témoins il convient de donner la préférence. — Après qu'on s'est divisé en deux camps, Saül et Jonathas d'une part et le peuple de l'autre, on invoque Iahvé pour apprendre de lui de quel côté est le coupable. Le texte hébreu se distingue par une concision qui n'est pas naturelle : « *Et Saül dit à Iahvé : Dieu d'Israël donne la sainteté. Et Jonathas et Saül furent pris, et le peuple fut absous. Et Saül dit : Tirez au sort pour moi et pour Jonathas mon fils. Et Jonathas fut pris.* » Dans les Septante le récit, plus développé, offre une signification plus satisfaisante :

(1) *Hist. crit. du texte et des versions de la Bible*, I, 220-230.

« *Et Saül dit : Seigneur, Dieu d'Israel, pourquoi n'as-tu pas répondu aujourd'hui à ton serviteur? Si l'iniquité est en moi ou en Jonathas, mon fils, Seigneur, Dieu d'Israël, donne l'évidence, et si elle est dans Israël, ton peuple, donne la sainteté. Et Jonathas et Saül furent pris, et le peuple fut absous. Et Saül dit : Jetez (les sorts) pour moi et pour Jonathas, mon fils. Celui que le Seigneur prendra sera mis à mort. Et le peuple dit à Saül : Cela ne peut pas être. Et Saül domina le peuple, et on jeta (les sorts) pour lui et pour Jonathas, son fils. Et Jonathas fut pris.* » Sans nous apprendre précisément en quoi consistent les sorts dont il s'agit, et tout en laissant au lecteur le soin d'interpréter les termes *évidence* et *sainteté* (δήλους-ὁσιότητα = אורים ותמים), ce texte offre un récit dont les éléments se suivent et s'enchaînent d'une manière naturelle. Ici comme en bien d'autres endroits, la leçon des Septante offre plusieurs défectuosités de détail. Mais, comparée à celle de l'hébreu massorétique, elle a une supériorité incontestable. C'est à elle qu'il faut s'attacher de préférence, si l'on veut avoir une idée exacte de la rédaction primitive. D'ailleurs elle a été adoptée dans la Vulgate où nous la trouvons combinée avec la leçon de la Massore et où elle s'est introduite par l'intermédiaire de l'ancienne version latine. C'est là un exemple classique des restitutions que l'on peut opérer dans les livres saints à l'aide de la version des Septante. Mais on trouve aussi dans le grec des passages entiers qui ne sont pas dans l'hébreu et qui constituent des paraphrases, des gloses, des interpolations. M. Méritan expose plusieurs spécimens remarquables de ce cas : I Sam., II, 10; XVII, 36; II Sam., XI, 22. A la critique il appartient de faire justice de ces insertions arbitraires.

Je ne voudrais pas laisser entendre que l'ouvrage dont j'ai essayé de relever le mérite me paraît irréprochable. Ce travail excite la curiosité et provoque les exigences. Lorsque, après l'avoir lu, on se reporte au titre dont il est décoré, on se demande pourquoi l'auteur n'a pas poussé plus loin ses investigations et ne nous a pas donné une critique complète des livres de Samuel d'après la version des Septante. Que si son intention était de se borner, comme il l'a fait, à un certain nombre d'exemples, il aurait dû donner à son livre un titre en rapport avec ce point de vue. Et même dans ce cas il aurait bien fait, nous semble-t-il, de se restreindre à quelques passages plus particulièrement intéressants, de les analyser avec soin, et d'éviter certaines énumérations de détails qui ne répondent pas au cadre général de cette étude.

II. — Le livre des Actes des Apôtres a pris, depuis quelques années, un intérêt nouveau dans la critique du Nouveau Testament. L'introduction publiée dans le troisième volume du *Cursus* est déjà vieille de treize ans. On avait donc le droit de s'attendre à voir le P. Knabenbauer reprendre et traiter en détail les questions soulevées par de récents travaux. Nous constatons avec regret qu'il se borne à les effleurer. Trois pages à peine (16-19) sont consacrées à examiner la théorie de Blass. Ce système pourtant a, aujourd'hui, les suffrages de critiques nombreux et compétents. Et l'on ne saurait attribuer au seul attrait de la nouveauté la faveur dont il est l'objet. M. Zahn lui-même, le représentant attitré de l'esprit conservateur parmi les Luthériens d'Allemagne, s'est rangé à l'opinion de M. Blass pour ce qui concerne le livre des Actes, tout en la rejetant, lorsqu'il s'agit du troisième évangile (1).

Cette opinion, sans doute, est discutable; mais il faut reconnaître qu'elle demande à être discutée. Lors de son apparition, on a pu la juger légèrement et y voir « un paradoxe pur et simple ». Néanmoins, il est incontestable qu'en peu d'années elle a fait du chemin. Le P. Knabenbauer ne croit pas devoir l'adopter. Il ne la réprouve pas

(1) V. *Revue bibl.*, juillet 1899, p. 436 et s.

non plus ; il semble qu'il a pour elle des ménagements intéressés. Les deux recensions du livre des Actes, dont l'une, l'orientale (α), est représentée par le texte reçu et l'autre, l'occidentale (β), relève principalement du cod. cantab., sont irréductibles ; aucune des deux ne peut dériver de l'autre, ni α de β, ni β de α. D'où il suit que ce sont non pas, comme on l'avait cru jusqu'ici, deux témoins d'un même écrit, mais bien deux écrits différents, deux rédactions successives d'un même ouvrage que s. Luc fit, l'une à Rome, l'autre à Antioche. Tel est, réduit à sa plus simple expression, le raisonnement de Blass. Notre commentateur paraît ne pas accepter l'argument ; mais on voit que le point de vue lui plaît. Dans ce système, le Codex D a l'avantage de représenter la rédaction primitive. Or, ce manuscrit est d'un grand secours pour la solution des difficultés que soulève la critique textuelle du Nouveau Testament. C'est pourquoi la théorie de Blass, sans entraîner l'adhésion du P. Knabenbauer, provoque sa sympathie : « Atque id effecit Blass sua inquisitione, ut jam multi fateantur codicem illum D minime esse negligendum, verum sedulo potius explorandum examinandumque priore contemptu quo habebatur rejecto » (p. 19). Le docte collaborateur du *Cursus* considère le manuscrit de Cambridge comme un instrument d'apologétique. Nous sera-t-il permis de lui faire remarquer à nouveau (1) que c'est là, en réalité, une arme à double tranchant et que les remarquables variantes de ce texte, si elles contribuent à résoudre quelques difficultés, ne servent le plus souvent qu'à dérouter la critique? Il n'y a qu'une manière de sauvegarder l'autorité de ce témoin : c'est de souscrire à la thèse de M. Blass. Mais le P. Knabenbauer s'efforce, selon l'expression vulgaire, de ménager la chèvre et le chou : c'est le moyen de ne contenter personne.

Nous lui sommes reconnaissant d'avoir traité aussi brièvement que possible la question d'authenticité, évitant ainsi des développements superflus. Mais nous aurions désiré des explications plus amples pour ce qui concerne la date de la rédaction. Saint Luc écrivit le livre des Actes peu de temps après avoir rédigé son évangile ; tout le monde en convient. A quelle époque faut-il rapporter la composition de ces deux ouvrages? Selon Harnack, on doit la placer entre l'an 78 et l'an 93 ; Zahn la fixe aux environs de l'année 75. Le P. Knabenbauer accepte comme suffisantes les raisons que Belser fait valoir pour la placer avant l'an 70, vers l'an 62 ou 63. — A quelles sources saint Luc a-t-il puisé ses renseignements? L'auteur démontre que l'hypothèse des documents écrits est dénuée de fondement. Il est manifeste que saint Luc se réfère en bien des endroits à ses propres souvenirs, puisqu'il parle d'événements auxquels il a été lui-même mêlé (XVI, 11 ; XX, 15-XXI, 17 ; XXVII, 2-XXVIII, 16 et, selon D, XI, 28). Dans le reste du livre tout porte à croire qu'il base son récit sur les déclarations de témoins autorisés, tels que Marc, Philippe, Barnabé.

Pour établir la date et l'authenticité du livre, l'auteur signale avec raison le rapport qui existe entre les Actes des Apôtres et le troisième évangile. Ce rapprochement aurait pu lui suggérer l'idée que M. Zahn développait naguère dans le second volume de son *Introduction au Nouveau Testament* et qui paraît destinée à se répandre, à savoir que ces deux livres constituent deux parties d'un même ouvrage. En effet, l'un commence juste là où l'autre finit. Saint Luc les a écrits d'après une même conception. Ils répondent à un plan unique. D'autre part, la manière brusque dont se termine le livre des Actes a frappé tous les commentateurs. Ne pourrait-on pas en conclure que l'écrivain sacré avait en vue une troisième partie, qu'il n'a pas pu exécuter? On admettra comme très vraisemblable que saint Luc avait conçu un ouvrage en trois livres, dans lequel il se proposait de raconter méthodiquement, comme il le dit lui-même au

(1) V. *Revue bibl.*, 1898. p. 623.

début de son évangile, les origines de la religion chrétienne. Le P. Knabenbauer commente brièvement les derniers versets des Actes, sans nous dire ce qu'il pense de cette conclusion singulière.

Le commentaire en lui-même n'offre, cela va sans dire, rien de saillant. Il est à la hauteur de la collection dont il fait partie, c'est-à-dire capable de rendre de réels services aux ecclésiastiques désireux de se perfectionner dans la connaissance des Livres saints.

Rouen.

P. Th. Calmes.

I. Die fünf Megillot (*das Hohelied, das Buch Ruth, die Klagelieder, der Prediger, das Buch Esther*), erklärt von Budde, Bertholet und Wildeboer. — 1 vol. gr. in-8. Fribourg-en-Brisgau. Mohr, 1898.

II. Die socialen Verhältnisse der Israeliten, von Frants Buhl. — 1 vol. in-8. Berlin. Reuther und Reichard, 1899.

I. — Ce volume, qui fait partie du *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*, de Marti, n'a été l'objet que d'une courte mention dans le dernier numéro de la *Revue biblique*. Nous croyons utile d'en rendre compte aujourd'hui d'une manière un peu détaillée. Les études qu'il contient sur les cinq *Megillot* forment des travaux entièrement distincts les uns des autres ; nous les examinerons donc séparément.

1. — *Le Cantique des cantiques* (Budde). — D'après M. Budde le Cantique des cantiques doit être entendu tout simplement dans le sens matériel ; tous les auteurs qui ont essayé de l'interpréter soit comme une pure allégorie, soit comme une allégorie à base historique, sont traités par lui d'une façon fort cavalière et c'est très gaillardement qu'il jette de côté leurs propositions. Il est incontestable que plusieurs théories bizarres sur l'objet et le sens général du Cantique ne méritent pas l'honneur d'une discussion sérieuse, mais c'est agir bien à la légère, pour ne nous servir que d'une expression très modérée, que d'assimiler en bloc et à peu près sans examen toutes les interprétations allégoriques à ces singularités regrettables.

Si le Cantique des cantiques ne peut être interprété raisonnablement que dans le sens matériel, il doit être considéré comme absolument profane. Cette conséquence n'effraie nullement M. Budde. Pour lui, c'est chose toute claire et qui va de soi : le Cantique est dépourvu de tout caractère religieux, et c'est par erreur qu'il a été inscrit au Canon. D'après lui, l'adoption de ce livre parmi les Écritures sacrées prouve incontestablement que, dans la constitution du Canon, Dieu a laissé libre cours au jugement même erroné des hommes (p. xii). Il est évident que cette manière de voir est radicalement inconciliable avec les données de la foi.

Faut-il voir dans le Cantique des cantiques un poème d'un seul jet, une sorte de drame, ou bien un recueil de poésies détachées? M. Budde le regarde comme un assemblage de poèmes distincts dont plusieurs au moins sont fragmentaires. Il croit reconnaître jusqu'à vingt-trois morceaux séparés. Leur étroite parenté n'échappe nullement à son attention ; mais il l'explique en disant que ce sont tous des chants ou des morceaux de chants nuptiaux populaires de la même région de la Palestine et de la même époque. Sans pouvoir les dater d'une façon précise, il les rapporte à la période la plus tardive de la littérature hébraïque, et, contrairement à Driver, il assigne leur provenance non point au nord, mais au midi de la Palestine.

2. — *Le livre de Ruth* (Bertholet). — M. Bertholet est de ceux qui considèrent le livre de Ruth comme un produit du parti opposé à Esdras et à Néhémie ; c'est, pense-

t-il, une œuvre dont le fond peut se rattacher à des données plus ou moins historiques, mais dont le but principal est de réagir contre les idées rigoristes de ces deux personnages et de leur parti, concernant les mariages de Juifs avec des femmes étrangères, et spécialement avec des femmes moabites. Comment un livre qui doit son existence à un mouvement d'opposition contre Esdras et Néhémie a-t-il pu être admis dans le Canon? M. Bertholet croit résoudre cette question en disant que, d'une part, à l'époque de la constitution du Canon, le danger des mariages avec des femmes moabites avait tout à fait disparu, et que, d'autre part, le choix des écrits à adopter comme canoniques a été fait sous l'empire de préoccupations parénétiques et non réglé par la critique historique. Il croit que la discrétion très grande avec laquelle se faisait sentir dans le livre de Ruth la tendance en question, a eu pour résultat, une fois la polémique hors d'actualité, de laisser l'attention se reporter tout entière sur le caractère édifiant du récit.

3. — *Les Lamentations* (Budde). — Ce n'est pas à Jérémie que M. Budde attribue les Lamentations; il n'admet même pas, avec Œttli et Minocchi, la simple possibilité de leur composition par Jérémie. D'après lui, la deuxième et la quatrième lamentation sont les plus anciennes. Il incline à les regarder comme deux productions d'un même auteur. Cet écrivain devait avoir été un témoin oculaire de la destruction de Jérusalem par les Babyloniens. M. Budde regarde comme vraisemblable la dépendance littéraire que Nägelsbach et Löhr ont cru lui découvrir par rapport au chap. II d'Ézéchiel. Il croit même que la complainte d'Ézéchiel sur la chute de Tyr (chap. XXVII) n'a pas été sans influence sur l'auteur de ces lamentations. Pour que cette dépendance vis-à-vis d'Ézéchiel soit possible, il suffit largement, d'après M. Budde, de faire descendre la composition de ces deux chapitres des Thrènes jusqu'à l'an 570, comme Löhr le propose. Ont-ils été écrits en Palestine ou sur une terre d'exil? M. Budde croit les deux opinions soutenables, mais pense que si l'on admet la seconde, il faut faire vivre l'auteur en Babylonie plutôt qu'en Égypte.

Les trois autres poèmes compris dans le livre des Lamentations seraient de date plus récente. Le plus ancien des trois, comme aussi le plus original, serait celui du ch. V. Budde le date des environs de l'an 550. Le plus tardif et en même temps le moins indépendant serait celui du chap. III; il le croit du IIIe siècle seulement. Quant au poème du chap. I, il y voit une imitation de la deuxième lamentation au moins, et probablement aussi de la quatrième; il le regarde comme postérieur à l'an 430, vers lequel Löhr tendait à le placer.

4. — *L'Ecclésiaste* (Wildeboer). — Cette étude est conçue dans un sens tout autre que celle publiée à peu près en même temps par Siegfried, sur le même livre, dans le *Handcommentar zum A. T.* de Nowack. Siegfried croit distinguer dans l'Ecclésiaste un fonds primitif remanié par plusieurs auteurs successifs à tendances diverses, et s'applique à démêler ce qu'il faut attribuer à chacun d'eux, en poussant jusqu'aux derniers excès les prétentions à la clairvoyance. Wildeboer, au contraire, soutient que tout le livre est de la même main, sans excepter la finale (XII, 9-14), et ne croit même nullement nécessaire pour expliquer la suite des pensées de supposer des interversions notables dans le texte qui nous est parvenu. Il y a bien des chances pour qu'entre ces deux extrêmes, le vieil adage : *In medio stat virtus*, trouve sa vérification. C'est vers l'an 200 que M. Wildeboer incline à placer la composition de l'Ecclésiaste.

5. — *Le livre d'Esther* (Wildeboer). — M. Wildeboer pense que ce livre a été composé vers l'an 135; il croit y trouver un écho des sentiments qui animaient les Juifs à la suite des luttes victorieuses des Machabées pour l'indépendance. Il ne lui reconnaît aucune historicité. La partie la plus approfondie de son travail est le long paragraphe

consacré à rechercher les origines réelles de la fête de Purim, et la manière dont a pris naissance la tradition juive représentée par le livre d'Esther.

II. — Dans cet opuscule, de cent trente pages seulement, M. Buhl a su réunir et classer un nombre considérable de données sur la vie sociale des Israélites. Il est difficile d'imaginer un résumé plus complet et plus succinct en même temps; ajoutons qu'une grande clarté règne dans ce petit livre et lui donne un surcroît d'intérêt. M. Buhl commence par exposer dans quels sens, sous quelles formes et dans quelles proportions, le pays même habité par les Israélites a influé sur leur vie sociale; ses connaissances approfondies sur la géographie de la Palestine le mettaient à même de traiter ce sujet d'une manière très compétente. Il donne ensuite un aperçu général du développement historique de cette vie sociale. Puis il étudie, l'un après l'autre, les divers éléments qui la constituaient : les rapports familiaux, les relations de lignée et de tribu, le droit de cité, le peuplement du pays et de chacune de ses parties, la possession du sol, les différentes professions considérées spécialement au point de vue économique, l'achat, la vente et les diverses transactions, les dettes et les créances. Parcourant l'histoire de la législation israélite, il montre les efforts qui furent tentés, à des reprises distinctes, suivant les époques, pour maintenir ou reconstituer une certaine égalité sociale et économique au sein du peuple hébreu. Enfin, il termine en faisant l'historique des impôts et contributions chez les Israélites.

Ce travail de M. Buhl mérite les plus grands éloges et nous souhaitons qu'il soit bientôt entre les mains de quiconque s'intéresse à l'Ancien Testament.

Y.

Le livre de la Genèse dans la poésie latine au ve siècle, par l'abbé Stanislas Cambier, aumônier du Lycée de Marseille, docteur es-lettres. — Paris, ancienne librairie Thorin et fils, A. Fontemoing, éditeur, 1899.

Ce n'est pas un livre d'exégèse que nous présentons au lecteur, le titre lui-même l'indique; aussi n'y faut-il pas chercher des vues philosophiques ou bibliques spéciales et particulières. M. l'abbé Gambier nous offre une étude sur les compositions littéraires et poétiques qui se sont inspirées de l'Écriture ou mieux de la Genèse dans la poésie latine au ve siècle, et c'est tout. Est-elle cependant sans intérêt pour l'exégète? Non, car si les poèmes dont il s'agit, et M. G. le fait remarquer dans son introduction (p. XII), ne sont pas destinés à nous donner un commentaire doctrinal du texte mosaïque comme le font les traités *ad hoc* et les hexamerons des pères et des docteurs; d'un autre côté leurs auteurs n'ont pu rendre le texte sacré dans leurs vers et en donner une paraphrase poétique sans adopter tel ou tel sens, telle ou telle explication particulièrement goûtée par l'école exégétique à laquelle ils appartiennent. C'est ce que nous expose fort bien M. G. quand il nous parle de « l'enseignement religieux philosophique, la morale, le symbolisme, la science dans les poèmes sur la Genèse » (ch. III).

Ils voulaient, ces poètes, tout en restant exacts dans l'exposition de la doctrine, essayer, en rythmant l'œuvre des six jours, de faire comprendre la grandeur et l'incomparable sagesse que Dieu a déployée dans la création. Naturellement, ils ont rencontré sur leur route les erreurs répandues par les théogonies et les cosmogonies existantes, par les philosophies en vogue. Ils s'attaquent dès lors à elles. Ils les réfutent en passant, plus ou moins brièvement, comme Cl. M. Victor, rhéteur de Marseille, dans son poème de l'*Alethia* qui fait allusion aux systèmes imaginés par les anciens et renouvelés par certains hérétiques du temps, pour expliquer en dehors de Dieu l'origine et

la formation du monde; ou encore comme saint Avit dans son œuvre « *De spiritalis historiæ gestis* » composée de cinq livres, en vers héroïques, et qui se pose dès le commencement de celui qui a pour titre « *De initio mundi* » en adversaire d'Arius. Il annonce que son dessein, en exposant l'œuvre créatrice, est encore de parler de l'origine du mal, comment il s'est produit sur terre, et à qui incombe la responsabilité.

Nous retrouvons donc chez eux la trace des influences qu'ils ont ressenties, les opinions qu'ils ont adoptées, les sens qu'ils ont préférés.

En général ils s'attachent au sens historique et grammatical selon le sentiment commun des Pères. Ils ne laissent pas cependant de manifester un goût très vif et très prononcé pour l'interprétation symbolique et mystique, sans se hasarder toutefois dans la voie des allégories si familière à Clément d'Alexandrie ou à Origène. M. G. nous développe tout cela; puis (ch. IV) il entre plus avant dans le détail de chaque composition, montre par une étude comparative des principaux passages comment chaque écrivain s'est inspiré de la Bible, de quelle version ils ont fait usage, Septante, Italique ou Vulgate, quels développements ils ont donnés, etc...

Cependant s'ils portaient jusque-là leur ambition et devenaient apologistes au besoin, ils voulaient d'abord servir les lettres et faire œuvre d'opportunité (ch. II). Dans une société si mêlée que l'était celle des IVe et Ve siècles, les chrétiens subissaient forcément l'empreinte des idées païennes, et pour parler avec Augustin, « on avait réussi à chasser les idoles des temples, mais elles avaient laissé une trace au fond des cœurs ». Puis, quelles que fussent les croyances, les méthodes d'éducation étaient encore toutes païennes. C'est la beauté de l'art antique et le charme des lettres profanes qui alimentaient seuls l'imagination et l'intelligence de la jeunesse chrétienne. Cette admiration réservée ainsi aux seuls génies du paganisme vivait nécessairement dans l'esprit de ceux qui s'étaient nourris de leurs chefs-d'œuvre où tout, locution, forme, construction, métaphore, tout le vocabulaire et tout le génie de ces langues si longtemps associées au culte des dieux, rappelait infailliblement les idées et les superstitions que la religion nouvelle était venue détruire, et en était devenu comme la vivante image. Cette persistance du paganisme dans l'enseignement constituait donc aux yeux des chrétiens d'alors un danger réel et d'autant plus grave que l'ancien culte n'était pas mort. Il fallait prendre rang dans les écoles, et à côté de la beauté antique faire resplendir la beauté chrétienne, substituer aux théories du paganisme les enseignements de l'Église, opposer aux conceptions si poétiques des Homère et des Virgile, des Hésiode et des Lucrèce, et de leurs continuateurs, sur les origines fabuleuses des choses, des conceptions plus poétiques parce qu'elles sont vraies, sur ces mêmes origines, évoquer à côté des fondateurs et des héros de la patrie grecque et romaine, l'histoire des premiers ancêtres de tout le genre humain, etc...; et rien n'y prêtait mieux et davantage que la doctrine cosmogonique de Moïse puisqu'en elle était renfermée, comme dans leur germe, la plupart des dogmes et des mystères qu'il fallait établir contre les adversaires et populariser parmi les chrétiens.

De là cette floraison d'ouvrages poétiques que nous énumère M. G. dès le début de son intéressant volume (ch. I). C'est toute une bibliographie détaillée des auteurs, manuscrits, éditions diverses, inspirés par la Genèse.

La Genesis, poème de 1498 vers hexamètres. Il suit le texte biblique depuis la création du monde jusqu'à la mort de Joseph. L'auteur, qui a nom Cyprien, a été confondu parfois avec saint Cyprien.

L'Alethia, composé par un rhéteur marseillais, Claudius Marcus Victorius ou Victorinus, ouvrage divisé en trois livres. Il contient 1894 vers hexamètres, auxquels il faut ajouter une prière de 126 vers. Il embrasse les dix-neuf premiers chapitres de la Genèse.

Le *Metrum in Genesim*, petite pièce de 198 vers seulement. Elle contient les six premiers chapitres du livre de Moïse. Une dédicace de trois distiques adressée au pape saint Léon la précède. Hilaire de Poitiers et Hilaire d'Arles en ont reçu quelquefois la paternité. Il est certain que son auteur s'appelle Hilaire.

Le *Carmen de Deo* du poète Dracontius, connu aussi sous le nom d'hexameron. Il contient 634 vers hexamètres. C'est la description de l'œuvre des six jours.

Le *De spiritalis historiæ gestis* de saint Avit, évêque de Vienne, divisé en 5 livres qui comprennent 2540 vers hexamètres; il s'étend de la création au passage de la mer Rouge.

Le *De Sodoma*, qui n'a que 166 vers hexamètres, et dont le sujet est l'histoire des crimes de Sodome et du châtiment que Dieu infligea à cette ville coupable. Le nom de son auteur ne nous est pas parvenu.

Inutile de dire qu'aucun d'eux ne s'élève à la hauteur de l'Iliade ou de l'Énéide, l'oubli dans lequel ils sont tombés en témoigne. M. G. nous en rend très bien compte (ch. V) quand il discute leur style, leur langue, leur versification et cela en littérateur consommé. Il relève leurs idiotismes, archaïsmes et néologismes, tous les défauts qu'ils empruntaient à une littérature en décadence et qui marchait à son agonie et à sa mort prochaine. Cependant s'ils sont fils de leur siècle, s'ils subissent sa déchéance lamentable, ils ont encore des qualités et ne cèdent pas à leurs contemporains païens les meilleurs. A côté de l'enflure du ton, d'une phraséologie sonore, vide et pleine d'emphase, d'un luxe trop grand d'images, on rencontre un style d'une rare souplesse, une élégance harmonieuse comme dans les ouvrages de la bonne époque. On pourrait d'ailleurs leur trouver une excuse, c'est la difficulté de comprendre, de goûter et de rendre en une langue étrangère les beautés littéraires de la Bible. Saint Jérôme ne s'est-il pas plaint lui-même de cette difficulté qu'il éprouve à traduire les Livres Saints et n'a-t-il pas prié ses lecteurs de lui pardonner son latin devenu barbare et sans élégance par la fréquentation des Livres sacrés?

Le ch. VI et dernier est une sorte d'appendice assez long dans lequel on passe en revue les différentes œuvres littéraires qui se sont inspirées de la Genèse dans les siècles qui suivirent : œuvres grecques ou latines, traduction plus tardive de la Genèse en langue d'Oïl et en provençal, poème de l'époque de la Renaissance, enfin un petit aperçu sur la Genèse dans les littératures étrangères, les *sette Giornate* du Tasse, le *Paradis perdu* de Milton, les traductions scandinaves, etc.

Telle est la physionomie du volume dans lequel M. G. a fait preuve d'une érudition et d'une critique sûres, d'un goût littéraire juste. Les lecteurs y trouveront de l'intérêt. Tous ceux qui s'occupent des questions bibliques seront heureux de parcourir avec lui les alentours des choses ardues auxquelles ils s'appliquent et de constater à côté des travaux exégétiques qu'a suscités la Genèse et des problèmes théologiques qu'elle a engendrés, une influence plus lointaine, jusque dans la poésie qu'elle a fait naître d'elle.

Le Caire.

A. Deiber O. P.

BULLETIN

Travaux français. — L'histoire des Israélites au temps de Moïse. — Les Origines du peuple d'Israël ont été particulièrement discutées pendant le cours de l'année. Il suffit de jeter les yeux sur les dernières publications pour constater chez les protestants avec une incroyable activité scientifique l'instabilité d'une histoire qu'on proclamait définitive; chez les catholiques, si quelques-uns s'attachent à la stabilité au point de demeurer immobiles, on peut relever un désir très consolant de consolider et de mieux entendre l'histoire traditionnelle en s'aidant de la critique et des nouvelles clartés que nous avons sur l'histoire de l'Orient (1). Nous ne nous interdirons pas de mêler à cette revue des idées quelques réflexions qui seront notre très faible contribution personnelle à ce mouvement.

*
* *

Il ne s'agit d'abord que d'une brochure de vingt-quatre pages et d'un compte rendu, mais la brochure est un discours d'ouverture à la faculté de théologie protestante de Giessen et son auteur le Prof. Stade, recteur de l'Université, a publié de 1881 à 1888 une histoire du peuple d'Israël en deux gros volumes, sans parler de ses ouvrages très distingués de grammaire et de lexique; le compte rendu est du Dr Winckler, auteur, lui aussi, d'une histoire d'Israël et d'une compétence reconnue comme assyriologue. Ce sont deux écoles qui sont en présence, celle qui part de la théologie pour faire de l'histoire rationaliste, celle qui ne veut plus suivre que la méthode historique et ethnologique, ne considérant plus la théologie de l'A. T. que comme une mythologie quelconque. On va bon train dans les universités allemandes, et c'est une étrange situation pour Stade que de représenter la théologie conservatrice. Voyons d'abord en quoi consiste ce vieux levain traditionnel.

Pour Stade, et il faut le féliciter de maintenir ce principe de bon sens, si la religion d'Israël a fini par dominer celle du pays de Canaan, c'est qu'elle existait avant la conquête : « Si les tribus émigrant dans la Palestine occidentale, quoiqu'elles aient pris la culture des premiers habitants, ont formé un peuple d'Israël, cela suppose qu'un genre d'esprit spécifiquement israélite, soutenu par une religion nationale, s'était développé lentement. Si la religion de Iahvé a pu occuper les sanctuaires du pays, elle doit être plus ancienne que l'immigration. Comme la royauté nationale et le sacerdoce national ne sont point identiques, que celui-ci est plus ancien que celle-là, comme

(1) *Die Enstehung des Volkes Israel*, von D. Bernhard Stade, Giessen, 1899.

Orientalistische Lit. Zeitung, compte rendu du précédent, par le Dr H. Winckler, d'avril à juillet 1899.

Commentarius in Numeros, auctore F. de Hummelauer S. J. Parisiis, 1899.

La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, par le R. P. Méchineau S. J. *Études*, 5 nov. 1898.

Une explication, par le R. P. Brucker S. J. *Etudes*, 5 mars 1899.

L'histoire du peuple d'Israël de Cornill s'étendant bien au delà de l'horizon mosaïque, sera l'objet d'une recension séparée.

dans le temps le plus ancien l'oracle de Iahvé est le seul lien national, il faut conclure que le peuple et la religion ont été fondés en même temps, que tous deux ont eu lieu dans les temps préhistoriques. Si nous n'avions pas de légende sur la personne et l'œuvre de Moïse, nous devrions conclure du cours de l'histoire d'Israël que la constitution nationale et la religion d'Israël ont leur origine dans des événements semblables à ceux que raconte la légende et que ce sont eux qui ont créé la position particulière de la religion d'Israël (p. 10). » Ce qui veut dire : l'histoire du temps Mosaïque serait très vraisemblable sans les éléments légendaires qu'elle contient. Quels sont donc ces éléments légendaires? Stade cite, outre les miracles devant le Pharaon, la fuite de Moïse au Sinaï : On se demande pourquoi ce dernier fait ne rentrerait pas dans les vraisemblances historiques les plus naturelles. Aussi Winckler n'a-t-il pas tout à fait tort de noter de rationalisme le fait d'extraire de la légende ce qui paraît possible historiquement en laissant le reste... En revanche il ne peut opposer à l'argument principal que des subtilités peu concluantes. D'après le critique, un peuple oriental ne renonce à son dieu que sous la contrainte de la force, les Israélites à certains moments ont adoré des Baals, donc les Israélites avaient des Baalim et pas de Iahvé; si Iahvé avait été le dieu des vainqueurs, il se serait installé partout en vainqueur, non pas dans le nid encore chaud des dieux vaincus, ce qui, paraît-il, répugne absolument aux rapports internationaux entre divinités, mais à côté de leurs temples détruits. C'est Juda seul qui avait Iahvé pour Dieu et qui l'a imposé à Israël par la conquête au temps de David. On pourrait ici demander à M. Winckler quelles sont donc les méthodes historiques si rigoureuses qui conduisent à des résultats si hasardeux? Les victoires ne sont pas toujours décisives; à côté de la conquête par les armes il y a la conquête par l'influence d'une civilisation supérieure : dans ce sens on pourrait citer la marche envahissante du culte d'Apollon parmi les tribus grecques non moins attachées à leurs dieux que les peuples orientaux. La lutte de Iahvé contre les Baals fut longue et difficile, précisément parce que la situation sociale était suspendue entre deux influences, et c'est aussi ce que la Bible enseigne clairement.

Stade a donc pleinement raison de maintenir le principe de l'histoire traditionnelle, mais il entend ne maintenir que cela pour bâtir une histoire nouvelle dont les éléments seraient les documents du Pentateuque placés dans un certain ordre. D'après lui, tout est obscur et invraisemblable, à ne considérer que l'histoire totale du Pentateuque. Un peuple issu d'une famille, cela ne s'est jamais vu; un peuple de plus de deux millions d'âmes dans les circonstances de l'Exode est une étrange accumulation et une vraie multiplication d'impossibilités. En distinguant les documents, en n'attribuant d'autorité qu'aux plus anciens, encore à condition de faire la part de la légende, tout s'arrange assez bien. Les documents sont connus, Iahviste, Élohiste, résumé du Deutéronome, code sacerdotal. Dès le début, Stade les met en opposition. Pour lui comme pour toute l'école de Wellhausen, l'antériorité du Iahviste est un dogme. C'est lui qui donne la note la plus juste en enregistrant comme histoire, très longtemps après les faits, une légende formée par plusieurs siècles. Dès le début, le Iahviste indique avec précision la vraie situation des Israélites : des nomades de second rang, pasteurs de petit bétail, établis dans le pays de Gosen, entre le mur d'Égypte et la Palestine; c'est une erreur des documents postérieurs de les avoir établis en Égypte, près de la cour de Pharaon, dans un pays très policé et très bien administré, où il n'y avait pas plus de place pour eux que dans l'empire allemand. Quoique Stade adoucisse lui-même ensuite cette opposition, il demeure juste de répondre avec Winckler que la légende (prétendue!) est du moins plus logique que les théologiens qui la critiquent : à l'Exode on ne nous dit plus que les Israélites soient encore des

bergers. Non seulement l'empire des Pharaons admettait les nomades à pénétrer dans son sein, le fameux texte du papyrus Anastasi (1) le prouve assez, mais la compénétration des grands empires par les nomades est pour Winckler la clef de toute l'histoire ancienne de l'Orient. La seule impossibilité historique de la légende, continue le recenseur, est de supposer qu'un peuple peut échapper à cette transformation et retourner en arrière. — Mais ne pourrions-nous pas à notre tour faire remarquer combien la prétendue légende a eu le sentiment de cette impossibilité historique à laquelle elle a donné la forme si pittoresque du regret des oignons, aulx, pastèques, et marmites de viandes! N'est-ce pas un trait vraiment historique que le peuple d'Israël n'ait pu se soustraire à une loi historique que par une influence religieuse extraordinaire, tranchons le mot, par une intervention divine ?

Cette intervention divine est précisément le fait impossible à expliquer naturellement. Stade constate une difficulté qui n'est pas en effet facile à résoudre : c'est d'une part un Iahvé nouvellement révélé, d'autre part un Iahvé qui se donne comme le dieu des ancêtres. Il essaye de résoudre cette antinomie par une hypothèse. Le Dieu était bien nouveau en effet, ce n'était pas le dieu d'Israël, c'était le Baal de la montagne du Sinaï (situé à l'est du golfe élanitique), la propre divinité des Qénites, descendant de Qaïn.

Il était donc nouveau pour les Israëlites venus d'Égypte, mais ceux-ci n'étaient qu'une portion du peuple, les tribus qui se réclamaient de Rachel. Celles qui prétendaient descendre de Léa n'étaient pas venues en Égypte, elles étaient déjà établies près des Qénites, avaient adopté leur dieu, et c'est par la fusion de ces divers éléments autour de Iahvé que s'est formé le peuple et la religion d'Israël. — Que voilà bien, dit Winckler, le procédé rationaliste dans sa forme génuine! parce que cela nous plaît ainsi, nous adoptons une partie de la légende (2). Et les Israëlites n'avaient-ils donc pas de Dieu, pour prendre si facilement celui des Qénites? Leur dieu, en qui la vie de tout peuple oriental s'identifie si pleinement, était-il devenu si méprisable? eux-mêmes avaient-ils été vaincus par les Qénites? — Manifestement Stade joue avec les données bibliques sans tenir compte des résultats les plus sûrs de l'étude comparée des religions.

Ajoutons qu'il joue avec la géographie. Si Iahvé est le baal d'une montagne et si cette montagne se trouve située à l'est du golfe élanitique, comment les Israëlites sont-ils venus droit à Cadès pour être initiés au culte de Iahvé? Depuis la publication de son Histoire, Stade a beaucoup grandi le rôle de Cadès, sous l'influence de Wellhausen : nous ne nions pas l'importance de Cadès dans l'histoire de l'Exode : mais se faire initier au sanctuaire de Cadès au culte d'un dieu qui habite de l'autre côté de la 'Araba, c'est une invraisemblance qu'on ne peut à aucun titre extraire de « la légende ».

Mais voici qui est même inconciliable avec la doctrine de l'École ; c'est une sorte de contradiction notable dans un système qu'on prétend si cohérent et si bien construit. Pour toute l'école dite de Wellhausen et même pour beaucoup d'autres critiques, c'est un point assuré que le récit élohiste appartient au royaume du nord, longtemps après la séparation. Pour cette même école et dans la vérité, il paraît impossible d'attribuer à un autre qu'à l'Élohiste la victoire sur Amaleq (Ex., XVII), l'altercation de Moïse

(1) Un employé demande la permission « que les Bédouins d'Adum (Edom) passent la frontière près de Tuku (Soukkot)... pour faire paître leurs troupeaux sur le terrain de Pharaon ». M. Müller, *Asien*, p. 135.

(2) Die Annahone ist echt rationalistisch : weil es uns so passt, wird der eine Teil der Sage geglaubt (p. 193).

(Num., XII), le tombeau de Marie à Cadès (Num., XX). Or ce sont précisément ces faits qui paraissent à Stade particulièrement historiques. Et pour justifier la présence dans la Légende d'éléments aussi solides, il imagine qu'ils se seront conservés au sanctuaire de Cadès. Et maintenant voit-on un Israélite du nord rédigeant les vieilles traditions d'après les souvenirs de Cadès, le point le plus méridional de Juda? Si Winckler n'a pas fait cette observation, c'est sans doute que pour lui aussi l'Élohiste est un document du nord. Il a du moins soutenu avec force son antériorité sur le Iahviste. Cette affirmation nous a apporté une grande satisfaction personnelle, car nous n'avons cessé de soutenir la même thèse. Pour Winckler — et ici l'école la plus avancée, purement critique, rejoint des critiques relativement conservateurs, comme Dillmann et Kœnig — Stade s'obstine vainement, malgré le progrès des études, à méconnaître que l'Élohiste a de beaucoup les renseignements les plus anciens. Le Code sacerdotal lui-même, malgré sa rédaction tardive, a des renseignements plus primitifs que le Iahviste. Nous ne nous associons pas aux duretés de Winckler contre le Iahviste, mais nous pensons que l'antériorité de l'Élohiste est une des bases les plus solides de la critique documentaire et historique.

Ainsi après les scrupules conservateurs d'Hommel, dont l'école régnante a affecté de dédaigner les traits comme une inoffensive décharge de mousqueterie, voici une attaque à fond au nom d'une critique plus avancée, plus documentée, plus affranchie de préjugés théologiques. Si les objections de Winckler font impression dans les centres intellectuels de l'Allemagne, la nouvelle histoire qu'on nous donnait comme le résultat certain des études critiques n'aura pas duré vingt ans; du moins est-il dès à présent constaté combien son édifice est arbitrairement construit lorsqu'il s'agit des premières origines du peuple d'Israël.

*
* *

Assurément nous ne gagnerions pas beaucoup à voir remplacer la nouvelle histoire déjà vieillie par celle que nous propose Winckler. Ici du moins tout est simplifié, on prend « la légende » en bloc. Winckler partage les négations de Stade, seulement il lui déplaît de les voir établies par une discussion de détail, alors qu'on devrait tout rejeter en masse d'après les principes premiers. Ces premiers principes existent pour l'historien comme pour l'astronome : ce dernier ne se demande pas à chaque problème nouveau si la terre tourne autour du soleil. Or voici, paraît-il, les premiers principes historiques : l'historien sait qu'aucun peuple sorti de l'état de nature ne conserve le souvenir sur ces temps et ne peut les conserver, cela est impossible à la nature humaine; une histoire qui n'est pas soutenue par une tradition écrite peut à peine prétendre au titre d'histoire après la troisième génération, ce qu'on raconte sur de pareils sujets veut partout être considéré comme mythologie; la légende ne vaut donc que comme miroir du temps qui l'a écrite, il ne faut pas prétendre en discerner les éléments historiques (p. 121 ss.). — Ce n'est point ici le lieu de discuter les lois de la méthode historique; d'ailleurs les premiers principes ne se discutent pas : on voit ou on ne voit pas, et nous avouons ne pas entendre assez ce que c'est qu'un peuple dans l'état de nature. Pour nous en tenir aux origines d'Israël, auxquelles doivent s'appliquer les règles de la méthode, ce qu'on considère comme inacceptable c'est un peuple issu d'une famille, spectacle que ne nous a jamais offert l'histoire, et sachant raconter cette origine, récit que l'on ne rencontre jamais sans le taxer de légendaire; c'est en second lieu ce qu'on nomme la mythologie, c'est-à-dire les interventions surnaturelles. Et en somme le point décisif est toujours celui des sources écrites sans lesquelles

il est en effet difficile que l'histoire ne se transforme pas en légende, au moins dans certains détails. C'est sur ces trois points que nous voudrions présenter quelques observations.

Un peuple issu d'une famille, cela ne s'est jamais vu, cela ne peut s'admettre en histoire. Nous le concédons volontiers. L'abbé de Broglie avait déjà fait remarquer que la Bible n'avance pas cette monstruosité historique, et c'est un des principaux mérites du R. P. de Hummelauer de l'avoir bien prouvé. L'opinion, il est vrai, était devenue régnante chez les Juifs, infatués de l'idée qu'ils descendaient tous d'Abraham ; elle ne résulte pas de la tradition ancienne. Pour cet exégète la tribu de Manassé tout entière avait à peine dans ses veines du sang de Manassé. De même pour Juda, au sein duquel tout le clan de Caleb paraît étranger (*Comm. in. Num.*, p. 215 ss.). Par une discrétion dont il eût fallu apprécier la portée historique, la Bible se tait sur les origines immédiates du peuple. C'est le fameux trou noir qui sépare la fin de la Genèse du commencement de l'Exode. On en a tiré parti pour insinuer que les faits de la Genèse n'avaient pu se conserver dans la mémoire des Israélites pendant un temps si considérable. Aujourd'hui au contraire on veut que Moïse soit donné comme le petit-fils de Lévi, au sens propre. Il paraît en effet que la chronologie reçue est trop longue, — on sait la liberté de l'exégèse quand il s'agit de chiffres, — plusieurs raisons empêchant aussi d'admettre un temps si court pour le séjour en Égypte. Quoi qu'il en soit, la tradition ancienne nous présente dès le début de l'Exode le peuple d'Israël, sans rien affirmer de la manière dont il s'est formé. Manifestement il y avait là une élite qui prétendait connaître sa généalogie, mais il y avait aussi un peuple mêlé.

Cette sage réserve n'est-elle pas propre à rehausser le caractère historique du récit? En tout cas, il n'y a pas là de peuple sorti de l'état de nature et racontant comment il en est sorti. Nous n'avons même pas à insister sur le chiffre : pour la tradition primitive il ne pouvait être considérable, comme le P. de Hummelauer l'a bien montré.

On dit qu'il faut rejeter sans examen la légende parce qu'elle contient ce que partout ailleurs on nomme mythologie. Est-ce bien de la mythologie? On nomme ordinairement mythologie l'histoire des demi-dieux et des dieux, leurs filiations, leurs unions, leurs aventures. On ne voit sans doute rien de semblable dans la légende. Que si on prend mythologie dans le sens de merveilleux, influence de la religion, opinions reçues sur l'action divine, événements surhumains, il faut reconnaître que tout cela se trouve mêlé chez les anciens non seulement à la légende, mais encore à l'histoire, et il serait en même temps juste de reconnaître le cachet particulier de cette « mythologie » dans la tradition hébraïque. Lorsque Mésa se vante d'avoir suivi les ordres exprès de Camos, cela ne retranche rien à l'exactitude, admise par tout le monde, de son bulletin de victoires. Assourbanipal a franchi un fleuve après une révélation d'Istar; il n'y a aucune raison d'admettre la révélation, aucune de nier le fait du passage. Ramsès II a gagné la bataille de Godchou par l'intervention personnelle d'Amon; nie-t-on tout à la fois et l'assistance du dieu et le succès relatif du vaniteux monarque? Évidemment il faudrait un autre critérium. Parmi les peuples anciens tout est incantation, charmes, prière, prophétie, songe, oracle : l'emploi des oracles pour rendre la justice, d'une façon presque normale, est une des choses les plus extravagantes qu'on ait rencontrées dans les documents égyptiens, et cependant le fait paraît constaté (1). L'histoire profane ne cesse pas d'exister pour être tout entière plongée dans un surhumain que nous considérons aujourd'hui comme mensonger. C'est ici qu'il conviendrait d'appliquer les règles générales de l'histoire. Mais précisément la tradition des

(1) Cf. Eug. Révillout, *Revue des questions histor.*, juillet 1899.

Hébreux y fait une notable exception : à l'Exode le surnaturel y paraît au grand jour sous cette forme que je ne rencontre nulle part ailleurs, le miracle, opéré par un homme, devant un peuple, ayant pour but d'exciter ou de confirmer la foi, d'attacher le peuple à son Dieu. C'est ce qui distingue l'action de Iahvé de celle des autres dieux. Partout ailleurs l'intervention divine n'est qu'un déguisement brillant des causes naturelles ou un caprice de l'imagination. Qu'on nous permette de citer ici une fine page de M. Gaston Boissier sur les dieux de l'Olympe : elle s'applique au monde oriental, c'est ici que l'étude comparée des religions est de mise :

« Chez Homère et chez lui (Virgile), les dieux interviennent très souvent, mais d'ordinaire ce n'est pas pour déranger l'ordre régulier du monde et produire des effets qui choquent le bon sens. Le surnaturel, comme ils l'entendent en général, est chose très naturelle. Dans ces temps primitifs qu'ils nous dépeignent, les hommes ont coutume de rapporter à une influence divine tout ce qui leur arrive. C'est pour entrer dans cette idée que les poètes antiques représentent si souvent Mars, Minerve, Apollon, qui parcourent les champs de bataille et, au moment critique, apparaissent à un combattant pour exciter son ardeur ou lui suggérer quelque entreprise : il se trouve presque toujours qu'ils ne lui conseillent que ce qui a dû lui venir spontanément à l'esprit. Quand Virgile nous montre Alecto soufflant la colère aux Italiens, à l'arrivée d'Énée, nous ne pouvons nous empêcher de penser que les Italiens devaient être par eux-mêmes fort irrités de voir un étranger qui débarque chez eux et vient sans façon s'établir sur leurs terres, sous prétexte que les dieux les lui ont données... Il serait donc possible, dans les exemples que je viens de citer, de supprimer le merveilleux sans dommage pour l'action ; il n'y a là qu'une façon de mieux expliquer des incidents naturels qui, à la rigueur, pourraient s'expliquer tout seuls. »

Mais un autre cas peut se présenter : « La légende que nous étudions (les vaisseaux d'Énée changés en nymphes) n'a pas tout à fait le même caractère. C'est un miracle véritable qui change les lois de la nature. Il a été imaginé pour amuser un moment l'esprit par l'imprévu et l'étrangeté de l'invention : c'est véritablement un merveilleux de féerie qui annonce les *Métamorphoses* d'Ovide (1). »

Dans l'Exode, au contraire, il ne s'agit ni d'un merveilleux inutile, ni d'une religion naturelle. L'intervention de Dieu, dans l'Élohiste comme dans le Iahviste, a pour but de sauver son peuple et de l'instruire ; on peut seulement remarquer que dans le Iahviste — c'est un de ses droits — on insiste spécialement sur la mission de Moïse ; les miracles ont très spécialement pour but de l'accréditer.

Et c'est encore un trait nouveau qui n'a rien de mythologique : partout ailleurs la religion est naturelle, on sert un dieu ou un autre en vertu d'une sorte d'évidence traditionnelle ou personnelle. Aménophis IV, en proposant un culte nouveau, n'en donne aucune raison ; l'éclat du disque solaire l'éblouit. Aucun sacerdoce n'établit ses titres : on est prêtre d'un dieu, cela suffit pour ses fidèles. Au contraire chez Moïse, le dieu est celui des Pères, mais il s'agit cependant d'une alliance librement consentie. Ce dieu n'aura pas d'image ; les instincts naturels se révoltent : la tente du rendez-vous est comme une transaction fournie par la condescendance de Dieu. Tout cela est tellement étrange, tellement nouveau qu'il faut à la religion des titres : elle les fournit publiquement. En quoi tout cela ressemble-t-il à la mythologie? Si le miracle était le fruit de l'imagination, le produit grandissant de la tradition populaire, il y aurait donc plus de miracles dans l'histoire des patriarches que dans celle de Moïse. Celle des patriarches n'en contient pas, du moins de miracles opérés par la

(1) *Nouvelles promenades archéologiques*, Paris, 1886, p. 302.

main d'un homme; ils paraissent avec Moïse dans la suprême convenance de l'établissement définitif d'une religion surnaturelle.

Les miracles dans ces conditions ne sont pas sans vraisemblance historique. Il faudra donc les croire s'ils sont racontés par une histoire digne de ce nom.

Pour cela Winckler exige deux conditions : ou un écrit presque contemporain, ou des sources écrites. Il m'est impossible de voir pourquoi on refuserait au récit élohiste l'une ou l'autre de ces conditions. C'est ici qu'il importe de bien préciser les données du problème. Tous ceux qui ont assigné à l'Élohiste une date relativement basse, le VIIIe siècle avant J.-C., ont argué : 1° de sa postériorité par rapport au Iahviste; 2° de certains détails du texte faisant allusion à des faits récents; 3° de ce que l'Élohiste se continue après l'époque de Moïse, Cornill (1) reconnaissant cependant qu'il disparaît soudainement après la mort de Saül (2). D'autre part on veut que l'Élohiste dans son ensemble représente moins un homme qu'une école et, par conséquent, s'il est impossible de distinguer clairement E, E^2, E^3, etc., il est contraire aux données du problème de dater les origines de E d'après sa dernière rédaction. Il suit encore de là que l'on ne saurait s'appuyer sur aucun détail particulier pour dater la première rédaction élohiste, sans prouver qu'elle fait vraiment partie du fond le plus ancien. Et enfin la rédaction qui cesse avec Saül est vraisemblablement la dernière et proche des faits. Quant à l'antériorité du Iahviste, Winckler nous dispense d'insister.

Quelle réserve n'impose pas à la critique une semblable situation? Ou plutôt comment peut-elle se croire autorisée à récuser le témoignage que rend de lui-même le récit élohiste? Il est impossible de le lire sans être frappé de la connaissance qu'il suppose des choses d'Égypte : les preuves de détail ont été souvent fournies, quoiqu'elles eussent gagné peut-être à être présentées avec plus de précision et de sobriété, en s'attachant spécialement à l'Élohiste. Le contact avec l'Égypte est si immédiat qu'il faut opter ici entre une date très basse et une date très haute. Il faut admettre avec Lagarde le VIe siècle à partir duquel l'Égypte s'ouvrit aux étrangers ou remonter aux souvenirs voisins de l'Exode. Aucun critique autorisé ne semble suivre l'aventureux Lagarde : il faut donc prendre l'autre parti. D'autre part l'Élohiste indique clairement qu'il a sous les yeux des documents écrits par Moïse (Ex., XVII, 14 et XXIV, 4). Les textes souvent invoqués à tort pour prouver que Moïse a écrit tout le Pentateuque marquent du moins que l'auteur s'appuyait ici sur une écriture historique et législative attribuée à Moïse. On en croit Nabonide sur la date qu'il attribue à Neram-Sin à plus de 3500 ans de distance, Assourbanipal sur l'enlèvement de la déesse Nana 1635 ans avant sa campagne, pourquoi refuser créance à l'Élohiste : cela est-il exigé par la critique historique ou par la critique littéraire? ou est-ce à cause de la supériorité de son enseignement religieux?

*
* *

Le travail si consciencieux et si considérable du R. P. de Hummelauer sur les Nombres, dont nous donnons la recension plus haut, p. 609 et ss., prouve donc qu'il y a quelque chose à faire. Cependant après tant d'efforts pour constituer une nouvelle histoire des temps mosaïques, efforts que nous avons jugés caducs, avons-nous la

(1) *Einleitung*, 2e éd., p. 118.

(2) Sur un argument tiré de l'existence dans l'histoire de Joseph de noms égyptiens pratiquement inconnus avant le VIIIe siècle, cf. *Revue* 1899, p. 412.

prétention d'en écrire nous-mêmes une autre? L'entreprise serait trop hardie, les résultats trop peu sûrs; ce ne serait qu'une tentative de plus, une conjecture qui rejoindrait des conjectures dans la série déjà longue des essais infructueux. Il est en revanche un devoir qui s'impose, c'est de maintenir l'histoire traditionnelle en tenant compte des conclusions avérées d'une étude qui n'a pas été entièrement vaine. Des écrivains catholiques ont déjà fait remarquer qu'au milieu des fluctuations de la critique il y a des points solides; l'accord essentiel s'est fait là-dessus depuis longtemps parmi ceux qui professent les opinions les plus opposées : la distinction du Deutéronome comme ouvrage distinct, la détermination d'un autre ouvrage qu'on nomme le Code Sacerdotal, l'existence d'un récit parallèle composé nommé l'Élohiste-Iahviste. Entre l'Élohiste et le Iahviste la distinction est souvent impossible en fait sans que l'existence des deux puisse être contestée. Les catholiques qui considèrent ces résultats comme acquis doivent en tenir compte; la conséquence est reconnue par le R. P. Méchineau : « Ce point une fois admis (1), ils concluent — et le bon sens alors l'exige — que la critique a le droit et le devoir de rechercher l'origine, la date de toutes ces pièces désormais anonymes. » (*Études,* 1898, p. 290.)

J'ai même été invité à faire ce travail par les RR. PP. Méchineau et Brucker : « il faut que ceux des nôtres, qui se mêlent aujourd'hui de manier la sape, sachent bien où portent leurs coups et nous disent enfin ce qu'ils entendent faire » (*Études,* 1898, p. 300); « je crois toujours le docte Dominicain très capable de nous donner une *solution vraiment orthodoxe* de la question des *sources* du Pentateuque, où les résultats sérieux de la critique littéraire ou historique s'harmoniseraient avec les témoignages certains de la tradition catholique, et je souhaite qu'il nous la donne » (*Études,* 1899, p. 674).

Et plus encore que ces encouragements bienveillants, nous avons pour nous inciter le sentiment profond qu'il ne peut sortir de tout cela qu'une plus grande lumière, une intelligence plus pénétrante des trésors de la sagesse et de la bonté de Dieu contenus dans les Écritures.

Cependant l'entreprise à laquelle on nous convie est de longue haleine, et pour cette fois, nous essayerons seulement de donner satisfaction aux craintes formulées par le R. P. Méchineau au sujet de l'apologétique juive. Nous ne nous sommes point hâté de répondre, goûtant peu la controverse et un peu étonné qu'on nous mette en demeure de dire toute notre pensée, après avoir montré les inconvénients déplorables qui résultaient de la permission que nous avions demandée d'aborder enfin le problème. Peut-être en effet eût-il mieux valu indiquer d'abord des résultats positifs et rassurants : si nos explications suffisent à des contradicteurs courtois, nous en aurons une satisfaction sincère; nous ne voulons même pas faire allusion aux autres.

Dans son article : La thèse de l'origine mosaïque du Pentateuque (*Études,* nov. 1898), le R. P. Méchineau donne trois preuves de l'authenticité du Pentateuque, la tradition juive, le témoignage de J.-C., la tradition chrétienne : sur ces points, aucune allusion n'étant faite à la distinction que j'avais proposée entre la tradition historique relative à l'œuvre de Moïse et les opinions littéraires sur la composition intégrale du Pentateuque, je n'ai point à revenir là-dessus. Mais l'auteur, dans la première partie de son article, exprime la crainte que l'on n'ébranle les fondements historiques de la religion mosaïque. Il cite une parole de Mgr d'Hulst : « Les conceptions nouvelles introduites dans l'histoire de l'ancien Orient ne permettent plus à la Révélation mosaïque de se

(1) Ce n'est pas exactement notre point de départ, mais le raisonnement a dans les deux cas la même valeur.

défendre elle-même et toute seule (1). » Je pense aussi que cette concession faite à l'histoire des Religions comparées est excessive et mal formulée. A vrai dire, c'est seulement d'après les Protestants que la Bible, Ancien ou Nouveau Testament, peut se défendre seule. On demandait dernièrement à un ministre protestant comment défendre la Bible. « J'imagine, répondit-il fièrement, qu'il suffit pour défendre un lion d'ouvrir la porte de sa cage. » Hélas! le lion ne se défend guère en pays protestant, et ceux de nos frères séparés qui comprennent le mieux la situation n'hésitent pas à dire comme M. Gore — après saint Augustin : « It is, we must perhaps say, becoming more and more difficult to believe in the Bible without believing in the Church (1). » L'Église aime à présenter la Bible aux fidèles défendue par ses premiers et ses plus illustres interprètes doctrinaux, les Pères de l'Église, et il a été donné de faire beaucoup dans ce but à des travailleurs fidèles et soumis.

Cette réserve faite, il demeure à la Bible une éclatante supériorité, et on ne doit pas renoncer à défendre la révélation mosaïque qui se soutiendrait très bien en elle-même, quoique la révélation du N. T. grandisse beaucoup son auréole.

Comment donc établir la réalité des faits de l'Exode, la fondation au sein d'un peuple du culte d'un seul Dieu, sans images, enfin l'établissement d'institutions spéciales qui composent la religion mosaïque? Évidemment en maintenant, avec le P. Méchineau, le caractère historique des écrits qui relatent ces faits.

— Mais est-il nécessaire pour cela que tout le Pentateuque soit de Moïse?

— Si nous nous en tenons au terrain choisi, à la pure défense apologétique, il n'est pas nécessaire que Moïse ait écrit une seule ligne, comme N.-S. a bien établi son Église sans écrire un seul mot. Il n'est même pas nécessaire qu'on ait écrit immédiatement après lui. Le Christianisme a été fondé sans écriture, elles ne sont venues qu'après, c'est un lieu commun du traité de la tradition. Puisque vous en appelez sans cesse à la tradition, reconnaissez-lui le pouvoir de conserver à elle seule, *en hypothèse*, le dépôt des vérités religieuses.

Mais évidemment nous n'en sommes pas là. Nous reconnaissons l'importance d'une bonne écriture, dont le caractère historique ne puisse être contesté. Avons-nous besoin de répéter qu'il ne sera cependant jamais question d'une histoire absolument telle que nous la concevons maintenant? Nous parlons cependant, à propos des temps mosaïques, d'une histoire véritable et objective. Si cette histoire contient tous les faits principaux, toutes les institutions dans leurs grandes lignes, si elle a été écrite peu après les faits et en tout cas avec des documents antérieurs et contemporains, si ces faits et ces institutions sont ceux que racontait l'histoire traditionnelle, manifestement nous n'avons ni changé cette histoire, ni ébranlé la foi à la révélation mosaïque; et cependant nous aurions conservé cette histoire en notant soigneusement les différents documents du Pentateuque et en nous appuyant sur les plus anciens, ce qui doit donner satisfaction aux exigences de la critique. Il y a dans cette question deux difficultés : la première est d'établir solidement contre les chercheurs indépendants que nos documents sont vraiment anciens et historiques; la seconde, de rassurer les consciences catholiques en montrant que les divers documents ne sont pas entre eux dans une contradiction essentielle; mais il n'y a aucune difficulté, si nous réussissons dans le premier point, à faire voir que nous n'avons absolument rien compromis quant à l'apologétique, parce que de fait les apparences de contradiction existent, et *sur le terrain spécial de l'apologie*, si on veut maintenir la réalité des faits, il n'y

(1) *La question biblique*, Paris, 1893, p. 12.
Lux mundi, p. 283, d'après Tanquerey.

aurait qu'à tenir compte des documents les plus anciens sans s'occuper des plus récents. Si donc il n'y avait pour nous d'autre difficulté que celle que soulève le R.P., ce serait un jeu de la résoudre; en transportant la question dans le domaine de l'apologie, il nous aurait rendu le plus signalé service. De même l'apologiste s'appuie sur les récits de la Résurrection sans même prendre la peine de les concilier, il montre que tous les récits humains du fait le plus certain présentent de pareilles divergences; et cependant quel n'est pas l'embarras de l'exégète pour établir l'accord suffisant à maintenir la véracité de l'écrivain inspiré! Ce double emploi des livres inspirés est reconnu de tout le monde, c'est encore un lieu commun du traité de la vraie religion.

Il nous resterait à établir le tableau de ce que nous attribuons à l'Élohiste, document voisin des faits et véritablement historique. Chacun pourrait constater aussitôt que tous les grands faits du temps de Moïse y sont contenus avec le fondement de toute la loi religieuse et civile : dès lors les craintes des RR. PP. sur l'objectivité des faits de la révélation mosaïque n'auraient plus de raison d'être. Mais qui ne voit le caractère artificiel d'une pareille énumération, sans preuves à l'appui, et comment donner ces preuves sans un commentaire suivi et attentif? — Donnez-nous en quelques mots les preuves de la théorie documentaire, dit-on quelquefois, comme on demanderait à apprendre l'arabe en vingt leçons. Restez chez vous, dites que vous n'y êtes pas, prenez de la peine, c'est le seul moyen. Que les RR. PP. Méchineau et Brucker veuillent bien nous faire crédit de quelque temps : nous pensons que les explications précédentes suffisent à prouver que nous ne prétendons nullement ébranler l'objectivité de l'histoire du temps de Moise. Ce n'est pas sur ce point que les catholiques auront à concevoir la moindre inquiétude; nous l'avons déjà dit et redit : toute la difficulté est dans le dogme de l'inspiration ayant pour conséquence l'inerrance de l'Écriture.

Les objections en effet ne sont pas d'aujourd'hui. Il est très vrai qu'un bon nombre d'entre elles est reconnu depuis longtemps : il y a antinomie apparente entre certains faits et certaines lois, et cependant l'harmonie entre les diverses parties de la Bible doit nécessairement être établie puisqu'elle n'a qu'un auteur principal qui est l'Esprit Saint. Il s'agit seulement, selon nous, d'établir cette harmonie plus aisément, plus solidement, sur de plus larges bases que les harmonisations qui supposent l'unité littéraire. La critique littéraire a réussi en gros à discerner des documents dans le Pentateuque; la critique historique théologico-rationaliste a échoué dans sa tentative d'établir une nouvelle histoire sur ces documents mal classés — et injustement appréciés; l'école historico-ethnologique — c'est le nom qu'elle prend — ne réussira pas à appliquer au peuple de Dieu le niveau d'une critique trop étroite. D'autre part, puisque les exégètes catholiques sentent le besoin d'une étude plus critique, il semble qu'ils devraient classer les documents, établir leur vraie portée, et tout en maintenant l'histoire dans ses grandes lignes traditionnelles, montrer l'enseignement divin non plus comme un tableau rigide qu'on ferait apprendre par cœur à des esprits incapables de le comprendre, mais comme une lumière qui se lève dans les ténèbres, et qui grandit.

Fr. M. J. Lagrange.

Les Évangiles ne sont pas seuls à rendre témoignage à Jésus-Christ. Le R. P. Humbert Clérissac a interrogé saint Paul (1) et a su trouver dans la vie et dans les épîtres

(1) De saint Paul à Jésus-Christ. Plon, 1899.

du grand Apôtre le témoignage de la parole et celui de l'amour. L'auteur semble avoir en vue des jeunes gens cultivés, cherchant la vérité religieuse, attentifs aux études qui ont pour objet les origines du christianisme. Le protestantisme leur offre en pâture des études historiques d'où la religiosité n'est pas absente; le P. Clérissac oppose à ces tableaux saint Paul tel que la tradition catholique l'a toujours compris. Et cependant on sent à chaque page que l'auteur est bien de son temps, et que s'il met au-dessus de tout l'idéal de l'Apôtre, ce n'est pas sans avoir compris la séduisante beauté de la philosophie et de l'art grec qui n'ont répondu à la parole de Paul que par un sourire. Ce sourire qui voulait être dédaigneux n'était que superficiel. Composé dans une franche sympathie pour son héros et ses lecteurs, avec une remarquable union de la précision dogmatique et du sentiment mystique, écrit avec une rare distinction de style, ce livre paraît appelé à assez de succès pour que l'auteur nous permette de regretter l'introduction, d'un cachet si paradoxal. Il donne comme base à son ouvrage cette pensée que pour les habiles, les sages des siècles, il semble plus difficile de réduire à des proportions simplement terrestres l'apôtre que le Maître. S'il en était ainsi, les Évangélistes auraient singulièrement manqué leur effet, et heureusement tout proteste ici même contre l'apparence. Le P. Clérissac sait très bien que dans saint Paul on peut dire que le cœur de l'homme palpite sous la main qui touche sa poitrine, avec ses passions, sa tendresse ardente mais presque susceptible, ses tentations peut-être, à coup sûr ses gémissements, on dirait presque ses défauts... Et qui aurait même cette impression de J.-C. en lisant l'Évangile? Le décisif dans la comparaison entre saint Paul et J.-C., c'est précisément qu'étant si grand, on n'est cependant jamais tenté de voir dans l'auteur des Épîtres autre chose qu'un homme, et qu'en lisant l'Évangile, on ne peut se soustraire au charme mystérieux de quelque chose de plus. Le P. Clérissac admet tout cela quand il s'agit du public, mais il prête aux habiles à ce propos une stratégie insuffisamment expliquée et documentée : il en résulte pour l'introduction une confusion qui d'ailleurs n'influe pas sur le livre. Demandons à l'auteur de faire plus. Si vraiment il s'adresse à des âmes qui pourraient être atteintes par les arguments du protestantisme, il faudrait suivre de plus près l'attaque et prendre maintenant la pensée de saint Paul non plus en bloc, mais dans son propre développement. Chaque épître ou chaque groupe d'épîtres, étudié à part, donnerait aux jeunes gens cette forte nourriture dogmatique dont notre temps a tant besoin, et dans la lumière historique où notre temps aime à placer chaque chose (1).

X.

M. de Kirwan a réuni, en les complétant, une série d'études déjà publiées dans différentes revues et en a fait deux brochures sous ce titre : *Le déluge de Noé et les races prédiluviennes*. I. *Le déluge fut-il universel?* II. *Théorie proposée et races survivantes* (2). On y trouvera un résumé clair et précis des derniers travaux accomplis en vue de concilier les données de la Bible avec les sciences naturelles, particulièrement avec la géologie et l'anthropologie. L'auteur a profité des publications récentes, dues à M. Raymond de Girard (3), publications qui, une fois terminées, constitueront, selon

(1) L'auteur paraît peu sympathique aux études critiques et opine qu'on a perdu du temps à défendre l'authenticité des Évangiles. La pauvre petite critique n'a pas assurément à juger les développements théologiques, mais elle ne peut pourtant souffrir d'y voir figurer un contre-sens, même sans importance : dans le Ps. XLIX (heb. L, 11), *pulchritudo agri* est bien plutôt une bête des champs, comme le contexte lui-même l'indique.

(2) Dans la collection *Science et Religion*. Paris, Bloud et Barral.

(3) *Études de géologie biblique*.

l'expression de M. de Kirwan, « une véritable encyclopédie de la question diluvienne ». La lecture de ces deux opuscules est à la fois agréable et utile. Nous signalerons toutefois un point sur lequel la méthode de l'auteur nous paraît en défaut : un travail de ce genre devait débuter, croyons-nous, par une étude sérieuse, faite au double point de vue de la critique textuelle et de l'interprétation, du fragment de la Genèse relatif au déluge. Faute d'avoir suffisamment approfondi le texte biblique, le savant auteur risque de donner à ces raisonnements une trop faible base.

M. Godet, professeur à la faculté de l'église indépendante de Neuchâtel, est en train de publier, à la librairie Fischbacher, une *Introduction au Nouveau Testament*. Le premier volume, qui a trait aux épîtres de saint Paul, a paru en 1893. L'auteur publie le deuxième volume en fascicules; il n'en a donné jusqu'ici que trois livraisons (1897-1899). La première est consacrée à *la formation du recueil des quatre évangiles*. Dans les deux autres, l'auteur aborde l'étude des trois premiers évangiles ; il traite successivement de l'*Évangile de saint Matthieu* et de l'*Évangile de saint Marc*. Nous nous bornerons aujourd'hui à signaler ces travaux. Les deux fascicules qui vont suivre traiteront probablement de l'évangile de saint Luc et du problème synoptique, et formeront avec les précédents une étude complète. Dès qu'ils auront paru, nous rendrons compte à nos lecteurs des théories que professe M. Godet touchant la composition des trois premiers évangiles.

Les éditeurs Letouzey et Ané viennent d'entreprendre la publication d'un *Dictionnaire de théologie catholique*. Le premier fascicule de cet important ouvrage est déjà paru. La haute compétence du directeur, M. Vacant, la collaboration assurée de nombreux théologiens et critiques font présager pour ce dictionnaire un succès égal à celui du *Dictionnaire de la Bible*, sur le modèle duquel il a été conçu. Espérons qu'une large part y sera faite à la théologie positive, particulièrement à la théologie biblique. A cette condition seulement l'œuvre a sa raison d'être. Nous sommes loin, certes, de professer à l'égard de la spéculation scolastique le dédain que certains critiques croient devoir manifester. Mais nous croyons que ce côté du dogme, éminemment systématique, est plutôt l'affaire des traités de théologie. Ce que tout le monde attend d'un dictionnaire tel que celui-ci, c'est de l'érudition. Et Dieu sait s'il est vaste, sous ce rapport, le champ qui s'offre aux investigations du théologien. Saisir les croyances dans leurs formes primitives, retrouver dans les premiers siècles, dans les écrits des Apologistes et des Pères apostoliques, les traces des dogmes chrétiens, montrer, la Bible en main, que les points fondamentaux de notre foi reposent sur l'autorité de ceux qui furent les « témoins oculaires » de la vie du Sauveur et les « ministres de sa parole » (Luc, I, 2), voilà un programme capable de tenter les théologiens de la génération nouvelle. Espérons que les collaborateurs du *Dictionnaire de théologie catholique* sauront le considérer en face et feront tous leurs efforts pour le réaliser.

Travaux allemands. — Le D. Bern. Weiss, qui a consacré tant d'années à l'exégèse des Évangiles, a entrepris depuis dix ans une édition critique du N. T. Avant de publier les Évangiles il expose ses principes et justifie sa méthode (1).

Tout le monde reconnaît qu'aucun manuscrit n'est sans défaut : la question textuelle ne peut se résoudre ni en opposant les manuscrits anciens aux nouveaux, ni en divisant en deux groupes ceux qui suivent les leçons occidentales et ceux qui en sont

(1) *Textkritik der vier Evangelien*, Leipzig, Hinrichs, 1899, in-8° de VI-246 pp.

exempts. C'est en vain qu'on a essayé de retrouver le texte primitif en groupant les manuscrits selon leurs bonnes leçons : il y a de bonnes leçons partout et partout il y a des fautes dont quelques-unes fort anciennes. Le meilleur moyen de constater la parenté des manuscrits est donc d'établir leur accord dans certaines catégories de fautes avérées. De la sorte on appréciera la valeur des manuscrits, le caractère spécial qui les porte à commettre des erreurs déterminées. Ce penchant une fois reconnu, on pourra conclure dans des cas plus douteux; on saura du moins quelles sont les fautes que certains manuscrits ne commettent pas, et dès lors distinguer ce qui est vraiment une faute. La critique textuelle ne saurait aller plus loin. Weiss sait très bien que l'on reproche à sa méthode de manquer d'horizon : il se restreint aux seuls majuscules. Mais il pense qu'ils suffisent au but précis qu'il s'est fixé qui est de grouper les fautes dans certaines catégories nettement tracées. Les anciennes versions, les citations des Pères, les minuscules, ne feraient que témoigner de l'étendue et de l'ancienneté de telle ou telle leçon, mais on sait assez qu'une variante très ancienne peut être fausse et les éditeurs critiques admettent communément que le texte le plus répandu est aussi le moins correct. Ce qu'il faut, ce sont des principes, puisque aujourd'hui certains éditeurs choisissent et laissent des variantes qui sont exactement dans les mêmes conditions de valeur. Ce sont ces conditions qu'il faut déterminer par la classification des fautes. Sur le terrain très étroit des majuscules il resterait encore 11 à 12.000 variantes. Weiss n'a insisté que sur les points demeurés douteux pour les derniers éditeurs, les autres ne sont pas discutés mais servent seulement à caractériser les manuscrits. Les éditions modernes citées sont celles de Tischendorf (*ed. oct. crit. maj.*), Tregelles, Westcott et Hort avec les deux dernières parues de Baljon (*nov. test. græce*, Groningen, 1898) et de Nestle (*nov. Test. græce*, Stuttgart, 1898). Un index supplée à l'édition encore attendue.

Dans le corps de son travail, Weiss passe en revue les conformations ou tentatives d'harmoniser un mot soit avec le contexte, soit avec les parties parallèles, les changements de mots, les omissions ou additions, les transpositions, l'orthographe.

Les résultats sont rapidement présentés. L'enquête se termine à la gloire du manuscrit du Vatican (B). Il aurait bien 400 fautes à lui propres, sans compter 400 pour lesquelles il serait assez bien soutenu, mais ces fautes, si elles témoignent d'une grande négligence dans le dernier copiste et ses devanciers, sont du moins exemptes du soupçon de retouches préméditées, B n'est nullement le résultat d'une recension. Les autres majuscules éprouvent déjà beaucoup plus le besoin d'arranger, de rendre plus correct, plus net, plus clair. Mais là encore rien de précisément systématique : on pensait simplement corriger des fautes de texte et de fait on en a corrigé. C'est le caractère de A avec ses 900 fautes et plus, de C etc. — D... ne pouvait s'attendre à trouver grâce après le rude traitement qu'il avait déjà enduré de la part de Weiss dans les Actes des Apôtres. Dans ses plus de 4.300 leçons particulières, quelques-unes très anciennes, il ne reconnaît presque rien que de secondaire : changements, transpositions, additions, omissions qu'on prétend remonter à une époque où le texte n'était pas encore fixé, ne relèvent que du désir de corriger, d'harmoniser les endroits parallèles ou du pur caprice. Le Sinaïtique trop bien traité par Tischendorf, reconnu comme presque *neutral* par Hort et Westcott, est très mal noté à cause de ses accointances avec D.

Il semble donc que l'édition seule possible, sinon parfaite, soit un B purgé de ses fautes. Il a la vraie leçon *seul* plus de 281 fois, tandis que les meilleurs majuscules sont à peine une fois ou deux dans ce cas.

Il faut s'attendre à ce que ces principes et ces résultats soient vivement attaqués

par les champions des textes occidentaux. On ne manquera pas de redire que les matériaux sont trop peu considérables, que Weiss se montre sourd à tout ce que disent les récentes découvertes. Il paraît en effet impossible de ne pas tenir compte d'un effort aussi considérable. Mais il demeure que le travail que Weiss s'est proposé devait être fait, c'est la contribution d'un exégète expérimenté à la critique textuelle (1); si ce travail est fait avec soin, comme tout le monde le reconnaît, il n'y a qu'à en remercier l'auteur; son Nouveau Testament représentera du moins les conclusions tirées de la comparaison des majuscules grecs.

Dans la collection Marti, qui marche rapidement, le commentaire des Psaumes a été confié à M. B. Duhm (2). On sait qu'il a déclaré la guerre aux opinions courantes qui ne lui paraissent pas justifiées. Ce n'est pas lui qui donnera des explications entortillées pour faire prévaloir l'exégèse régnante dans les milieux universitaires allemands. Quand il ne comprend pas, il le dit. Cette sincérité qui est un attrait et cette indépendance qui est un danger se retrouvent dans le nouvel ouvrage du professeur de Bâle. Nous devons dire un mot de ses solutions, pour radicales qu'elles soient, parce qu'il est toujours utile de connaître une étude loyale et compétente en philologie; mais on serait bien imprudent et bien éloigné de la propre manière de l'auteur si on les admettait sans un examen qui conduirait sans doute à en éliminer un bon nombre. L'introduction donne les vues générales de l'auteur. Il fixe la rédaction à peu près définitive du Psautier vers 70 avant J.-C., encore ne pourrait-on pas réfuter celui qui voudrait en dater la clôture de l'an 1er de notre ère! Ce quelqu'un plus audacieux encore que M. Duhm ne manquera probablement pas de se présenter. On ne saurait non plus affirmer qu'il y ait rien dans le Psautier d'antérieur à l'exil, le Psaume *Super flumina Babylonis* étant vraisemblablement la pièce la plus ancienne. Parmi les Psaumes qui reflètent le mieux une époque historique, Duhm cite le Ps. LXXIV (heb.) qui marque les premières indignations des Juifs contre les profanations d'Antiochus Epiphane, le Ps. LXXXIII contre les petits peuples voisins jaloux des premiers succès des Macchabées, le Ps. CX qui célébrerait le couronnement de Simon. L'acrostiche (שמעון) découvert par Bickell dans les premiers vers ne serait pas un argument décisif. Les poètes ont aussi souvent fait connaître ainsi leur propre nom que celui de leur héros. L'auteur est surtout paradoxal lorsqu'il prétend que nombre de Psaumes d'apparence messianique ont pour but d'appliquer aux Hasmonéens les espérances placées par les Prophètes dans la maison de David. Dans ce sens le Ps. LXXXIX serait une claire allusion à Alexandre Jannée après sa défaite par Démétrius Euchérus. Du même roi s'entendrait le Ps. XVIII, le Ps. CXLIV et le Ps. LXVIII. Et Duhm n'hésite pas à dire que la date de ces Psaumes lui paraît plus assurée que celle de la plupart des livres historiques et prophétiques de l'Ancien Testament. A ces Psaumes royaux sympathiques aux Hasmonéens, les Pharisiens auraient répondu par une série dirigée contre eux, dans l'esprit des Psaumes dits de Salomon : IX, X, XIV, LVI, LVII A, LVIII, LIX, LXIV, LXXXII, XCII, XCIV, CXL...

L'auteur marque en divers endroits de la mauvaise humeur contre l'interprétation

(1) La méthode semble en tout cas donner de moins bons résultats pour les noms propres que lorsqu'il s'agit de formes de la langue. Un exemple (p. 21) : « NL ont écrit βηθζαθα, nom d'une localité connue à Jérusalem, parce qu'ils ne connaissaient pas Βηθεσδα (Is., V, 2 ; mais il est étrange qu'ils soient tombés si juste sur un nom qui est précisément synonyme de probatique, et d'autre part on peut se demander si Bethesda n'est pas une conjecture syrienne à cause des malades. Ceux qui n'ont pas compris, ce sont aussi ceux qui ont lu Bethsaïda : la vraie question est de savoir si ce mot ne se rattache pas à Bezétha comme Tisch l'a cru et après lui H. W., Nestle, etc.

(2) *Die Psalmen* XXXII. 312 pp.

allégorique. Ne pourrait-on pas lui opposer un argument dirigé contre son propre système de basse datation des Psaumes? Attribuer à David ou à Salomon de subtiles allégories qui supposent sinon un raffinement du moins un affinement délicat de la pensée religieuse, cela souffre sans doute difficulté. Mais si tant de Psaumes étaient de basse époque, qui donc empêche de les regarder comme messianiques au sens propre ou même comme allégoriques? Il est pourtant certain que l'allégorie n'est pas le refuge du judaïsme après la chute définitive de ses espérances terrestres; elle fleurissait au temps du Christ, le N. T. en fait foi. Les Psaumes de Salomon révèlent une conception vraiment messianique. Pourquoi les Psaumes canoniques ne la contiendraient-ils pas? Il est vrai que M. Duhm trouve l'espérance messianique dans les Psaumes qu'il dit pharisiens, mais dans ceux qu'il cite comme caractéristiques, l'espérance messianique n'est pas attachée au roi futur; on attend seulement en général les jugements de Dieu. Il demeure donc que le Psautier canonique serait ici en opposition avec les Psaumes de Salomon. Autre préoccupation de l'auteur de réagir contre les idées reçues. Si on trouve les Psaumes si beaux, cela tient à ce qu'on ne connaît que les meilleurs dans l'admirable et poétique traduction de Luther, en réalité ils manquent souvent d'originalité etc... et l'auteur se complaît à résumer dans un certain nombre de concepts assez vulgaires leur pensée religieuse. Presque seuls les Psaumes graduels trouvent grâce à ses yeux. Mais ne faut-il pas aussi constater qu'avec les marques visibles d'un stage inférieur de la Révélation, les Psaumes contiennent assez de sève divine pour exprimer les sentiments des chrétiens? Un esprit aussi perspicace, aussi tourmenté par le problème religieux que paraît être M. Duhm n'aurait pas dû porter une condamnation si sévère sur la monotonie du Ps. CXIX (CXVIII vg.). Il suffit de peu de mots pour exprimer les sentiments de l'âme devant Dieu, et si l'auteur du Psaume pouvait être un très mince génie, il n'en est pas moins vrai qu'il a fourni un aliment habituel et toujours savoureux à la piété de personnes qui ne sont pas toutes complètement dénuées d'esprit. C'est un fait, distinct de celui de la composition du Psaume, mais qui cependant en découle et dont il faut tenir compte, même pour l'appréciation du fait primitif.

Ce qu'il faut en revanche concéder sans restriction à M. Duhm, c'est qu'on ne saurait s'occuper du Psautier sans se préoccuper de la métrique. Et il faut le féliciter, ayant cette conviction, de n'avoir pas cherché cependant à traiter la métrique avec la précision qu'exige Bickell sans preuves suffisantes. Le système de Grimme, beaucoup plus modéré, paraît encore trop incertain à l'auteur. Il a donc traité ce point avec beaucoup de prudence et de sagesse pratique.

Zorobabel est à la mode depuis que M. Sellin, aujourd'hui professeur à la faculté évangélique de Vienne, a essayé d'en faire le grand martyr dont parle Isaïe (ch. LIII) (1). Nous ne dirons pas ici par quelle suite de raisonnements subtils il en est venu là. D'ailleurs, ce que M. Sellin considère comme plus certain, c'est que Zorobabel a été reconnu comme roi, et qu'entre lui et Néhémie-Esdras, Jérusalem a été de nouveau détruite. Notons en passant l'ordre, Néhémie avant Esdras. Dans une matière aussi incertaine, l'accueil que reçoit une hypothèse est aussi intéressante que l'hypothèse elle-même, comme indice de l'état des esprits. En Angleterre le *Critical Review* a soigneusement analysé le livre sans se prononcer (janv. 1899, M. David Eaton), et l'*Expository Times* a reproduit la même impression (mars 1899). En Allemagne, le prof. Kittel s'est

(1) *Serubbabel, ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judenthums.* Leipsig, 1898.

presque rallié au système (1) de Sellin, très malmené au contraire par le Prof. Giesebrecht de Kœnigsberg dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung* (mai 1899) et froidement reçu par le Prof. Siegfried dans le *Theologische Litteraturzeitung* (mai 1899). M. Loisy exprime ainsi sa pensée : « un tissu d'hypothèses ingénieuses, qui ne sont pas toutes vraisemblables, et d'arguments qui sont souvent plus subtils que concluants ». Nous ne pouvons que renvoyer à ce compte rendu (*Revue d'Hist. et de Litt. rel.*, mai-juin 1899). On peut dire que le système a vécu : Zorobabel est même déjà remplacé dans le rôle du grand martyr par Éléazar (II Macch., IV, 18-31), si l'on en croit M. Bertholet (2), et on peut prédire en toute assurance que ce n'est pas pour longtemps. On est tenté de se scandaliser de cette cascade d'hypothèses, et il y a sujet; il faut cependant noter que si l'imagination allemande en est responsable, la critique est la première à en faire justice, même en Allemagne.

Nous venons de citer l'*Orientalistische Litteratur-Zeitung*. Cette revue, éditée par un assyriologue estimé, M. F. E. Peiser, chez M. Wolf Peiser à Berlin, est entrée dans sa seconde année. Elle paraît chaque mois et ne se borne pas à des recensions, comme le titre pourrait le faire croire. Chaque numéro (in-4°) n'ayant guère qu'une trentaine de colonnes, les petits articles qui précèdent les recensions sont d'actualité, relatifs aux découvertes ou observations récentes, de préférence, semble-t-il, dans le domaine de l'histoire et de la géographie anciennes. Les recensions sont suivies de renseignements sur les revues et les actes des Sociétés savantes. Le groupement des rédacteurs ne paraît nullement dû à telle ou telle opinion théologique, mais plutôt au désir de s'occuper d'histoire sans préoccupation théologique. Ceux qui paraissent le plus actifs — pour éviter de dire les principaux — sont M. Martin Hartmann, pour les choses arabes; M. Max Müller, pour l'égyptologie; M. Peiser, pour l'assyro-babylonien; M. Kœnig, pour l'hébreu; M. Winckler, pour l'histoire d'Orient. Cette publication est naturellement très spéciale.

Au grand public s'adresse un nouveau bulletin qui vient de paraître chez Hinrichs, *Der alte Orient*. Il n'y aura que quatre cahiers par an. Le premier, par Hugo Winckler, résume les origines des peuples de l'Asie antérieure. La discussion scientifique était nécessairement exclue, et il en résulte que bien des choses sont présentées comme certaines qui sont encore très controversables; en revanche, il était impossible de résumer avec plus de clarté ce que l'auteur considère comme les derniers résultats de la science. Les peuples primitifs de l'Asie antérieure nous sont à peu près inconnus : aux temps historiques, on les voit successivement envahis et en partie absorbés par des invasions sortant de trois grands centres, l'Arabie, l'Asie Mineure avec l'Europe et l'Asie Orientale. L'auteur pense que l'Arabie, patrie présumée des Sémites, a successivement lancé vers le nord et l'ouest les premiers babyloniens-sémites, succédant au peuple préhistorique des Sumériens, puis les Cananéens, plus tard les Araméens (Suti et Caldéens) et enfin les Arabes proprement dits. Les Khatti ou Héthéens ne représenteraient qu'une conception géographique groupant des peuples ni sémites, ni indo-germaniques. Le second fascicule, par C. Niebuhr, traite des tablettes d'el-Amarna comme tableau de leur temps.

A paru chez Reuther le huitième fascicule du dictionnaire assyro-anglo-allemand

(1) *Zur Theologie des Alten Testaments*. Hinrichs, 1899.
(2) *Zu Jesaja*, 53. Mohr., 1899.

de Muss Arnolt (RB. 1898, p. 461) de *Kuššudu* à *Madaa* (1). Nous n'avons pas à revenir sur l'appréciation et les éloges du P. Scheil. On remarquera la note très riche en bibliographie, mais combien peu concluante! au sujet du titre de roi de *Kiššat,* pris d'abord par le roi Assyrien Rammān (Adad?) Nirāri. L'ouvrage est plus qu'à moitié, et la dernière partie ne tardera sans doute pas à paraître.

La même librairie poursuit sans relâche son excellente collection de grammaires (*Porta linguarum orientalium*). M. Brockelmann, auteur d'un Lexique syriaque (RB. 1895, p. 633), donne une grammaire avec chrestomathie, renseignements bibliographiques et glossaire (2). C'est même à la chrestomathie que l'auteur attache le plus d'importance. On y voit successivement quatre morceaux en prose, en belle écriture *serto,* puis des extraits d'actes et de la vie de Rabboulâ en *estrangelo,* non ponctué; enfin un hymne de Jacques de Saroug et un morceau de Jean d'Éphèse sont en caractères nestoriens. La littérature profane est représentée à son tour. On regrette l'absence d'Aphraate et de saint Éphrem, mais l'auteur a sans doute voulu sortir des pièces et des noms les plus connus. Dans la bibliographie, on voudrait voir citée, à propos des dialectes modernes, l'étude de dom Parisot sur le dialecte de Malula (*Journ. asiat.*, 1898). La grammaire, réduite à un très petit espace, n'est pas sans une méthode vraiment scientifique. Cependant l'ouvrage étant élémentaire, l'auteur aurait pu s'abstenir de faire allusion à certaines théories difficiles et à des applications contestables. L'accent syriaque n'est pas tellement déterminé ni connu, qu'on puisse y insister autant; la dernière voyelle de *qᵉtaltà* est dite longue pour un temps très ancien sans aucune explication (§ 33, 197); on dérive *émar* d'après *émrat* par analogie, ce qui est au moins fort douteux (§ 32) etc.; mais en somme l'ouvrage est excellent pour l'enseignement du syriaque.

Parmi les études publiées dans la ZATW pendant cette année 1899, voici les plus dignes d'intérêt. M. Baumann a poursuivi son important travail, commencé l'année dernière dans la même revue, sur les ressources que présente la Peschita pour la critique textuelle du livre de Job. — M. Büchler a commencé et déjà poussé assez loin une longue étude sur l'histoire de la musique du temple et des psaumes du temple. — M. Albrecht a donné des notes d'une certaine importance sur le lexique et la grammaire du néo-hébreu. — M. König a continué la série d'observations qu'il avait commencée l'année dernière dans la même revue sur la syntaxe de l'A. T. — M. Moulton a entrepris une étude approfondie sur les manuscrits et les versions du troisième livre d'Esdras et sur sa valeur pour la critique des textes parallèles de l'Ancien Testament.

Dans notre dernier numéro, nous avons édifié déjà nos lecteurs au sujet des concordances de Mandelkern. Contentons-nous d'ajouter qu'une nouvelle liste de corrections pour la grande concordance a été publiée par M. Jacob dans le second fascicule de la ZATW de cette année, et que, d'après une note de M. Stade, on peut trouver encore d'autres indications de fautes dans W. Staerk, Studien zur Religions-und Sprachgeschichte des A. T. I Heft, Berlin, 1899, page III et suiv. de la préface.

L'Arabie du Sud, le mystérieux pays de la reine de Saba, a été explorée dans ces dernières années avec succès par MM. J. Halévy et Glaser. Ce dernier a été particu-

(1) *Reuther et Reichard.* Berlin, 1899.
(2) *Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar*, Berlin, 1899.

lièrement heureux dans ses recherches et possède une magnifique collection d'estampages d'inscriptions sabéennes et minéennes. Naturellement il ne veut les céder que moyennant une indemnité bien légitimement acquise par les frais avancés, les fatigues endurées et les dangers courus. L'Académie des sciences de Vienne a entrepris une nouvelle expédition qui a échoué à peu près complètement. La direction était confiée au comte Landberg et au prof. D.-H. Müller. Le sémitisme était là en situation, mais on prétend que l'anti-sémitisme s'en est mêlé. L'Allemagne retentit des reproches qu'échangent les deux chefs. Winckler, qui en rend compte (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, août, 1899) sans vouloir se prononcer, — n'y a-t-il pas cependant un peu de partialité pour le comte Landberg? — remarque avec bon sens qu'il n'était pas besoin de tant d'armements et de dépenses pour communiquer au public les inscriptions de Glaser.

Travaux anglais. — On sait quel était l'attachement du public anglais pour la version autorisée et combien furent vives les susceptibilités excitées par la publication de la version révisée en 1881. Field publia presque aussitôt après des notes sur la traduction du N. T. Ces notes sont éditées de nouveau par M. A. M. Knight, de l'Université de Cambridge, mais avec des additions importantes, dues à l'auteur lui-même (1). L'infatigable auteur des Hexaples avait en effet continué son travail et même inscrit en marge de son exemplaire de nouvelles citations des auteurs grecs profanes. Il ne s'agissait pas d'un commentaire perpétuel, mais d'une critique de la version révisée, portant naturellement sur les changements qui ont paru contestables à Field. L'ouvrage regarde donc avant tout le monde de langue anglaise, mais l'analyse obligée de l'expression grecque le rend intéressant à tous. Que de fines remarques décèlent l'helléniste consommé, dont les lectures avaient cependant pour seul but d'éclairer le texte sacré par d'ingénieux rapprochements avec les auteurs profanes! Par exemple, au sujet du passage récemment étudié dans la *Revue* (1899, p. 409) τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν, on trouve cité en faveur du sens préféré par saint Chrysostome deux passages, *Æsop. Fab.* 408 et *Ach. Tat.* VI, 20, ce dernier surtout caractéristique : οὐκ ἀγαπᾷς ὅτι σοι καὶ λαλῶ, « *n'es-tu pas contente que je veuille seulement te parler* », et en faveur de l'opinion de Maldonat : « *Quis igitur ille est? Quem dudum dixi a principio tibi* » (*Plaut. Capt.* III, 4, 91). Il y a de la passion dans la façon dont Field soutenait la forme impérative du fameux *Scrutamini Scripturas* (Io., V, 39) qui lui paraissait comme la raison d'être de la Réforme. L'opinion catholique ne s'oppose nullement *en principe* à ce sens, car l'Église catholique recommande, elle aussi, l'étude de la Bible.

La collection des *Texts and Studies*, éditée par le Rev. J. Armitage Robinson, s'est enrichie des fascicules 4 et 5 du tome V. Le *Codex purpureus petropolitanus* est publié par H. S. Cronin M. A. Le manuscrit figure déjà en partie dans *Gregory, Prolegomena* à la lettre N dans les manuscrits onciaux des évangiles. Il était fort incomplet. Mgr Demétriadès, ancien professeur à la Propagande, en découvrit une portion considérable en 1883 à Sarumsahly dans l'ancienne Cappadoce. Il va sans dire que l'identité de ce manuscrit avec les différents fragments déjà connus n'a été reconnue que plus tard. La parenté avec le Cod. Rossanensis déjà notée est devenue plus évidente, de sorte que M. Cronin n'hésite pas à les déclarer copiés sur le même original. Le nouveau texte acquis par l'Empereur de Russie est aujourd'hui à St-Pétersbourg; il comprend plus de la moitié des deux derniers évangiles. Le tout, fragments de Pat-

(1) *Notes on the translation of the New Testament*, being the Otium Norvicense (pars tertia) by the late Frederick Field... Cambridge, 1899.

mos, du Vatican, de Londres et de Vienne avec la nouvelle trouvaille, est publié par M. Cronin avec une introduction sur l'histoire du manuscrit qu'il attribue au VIe siècle, et sur sa description avec l'examen du caractère du texte.

Voici sur ce dernier point les conclusions de l'éditeur : « La valeur de N ni de Σ (*Rossanensis*) ne consiste pas surtout dans l'importance des leçons qu'ils appuient. Il est vrai que la recension qu'ils représentent fournit son témoignage à un nombre considérable de leçons qui ne se trouvent que dans les meilleurs manuscrits; il est vrai aussi que cette recension est, pour quelques leçons, le seul témoignage, et pour d'autres, le seul témoignage grec de quelque antiquité... Pourtant ces leçons ne sont pas d'une grande importance et ne peuvent en règle générale se recommander comme authentiques. La valeur de la recension doit plutôt être cherchée ailleurs, dans la lumière qu'elle jette sur l'histoire du texte. Un bon nombre d'anciennes leçons se conservent encore qui ont été rejetées par les derniers onciaux et les cursifs, un petit nombre a été délibérément rejeté par le correcteur en faveur de leçons qui dans la suite devinrent populaires. Cela met en relief à la fois la résistance fournie par l'ancien texte et une des manières dont la résistance fut domptée et les meilleures leçons éloignées de la circulation... Si quelques altérations sont dues à la négligence, beaucoup sont dues au désir du coulant et de la conformité... »

Dans le 5e fascicule, M. P. Mordaunt Barnard a réuni les textes des Évangiles et des Actes cités par Clément d'Alexandrie. Le titre *Clement of Alexandria's biblical text* est donc trop étendu. La recherche elle-même ne pouvait avoir d'intérêt qu'en citant Clément d'après les mss.; aussi est-ce bien ce qu'a fait l'auteur. Il s'agirait de déterminer par ce moyen quel était le texte de Clément et de qui il se rapprochait, parmi les différents types anciens. On suppose que le lecteur a sous la main l'édition *octava critica major* de Tischendorf, mais différentes indications dans les textes et des notes l'aident dans ce travail, en complétant Tischendorf surtout par rapport au syriaque sinaïtique. D'ailleurs, M. Burkitt a pris soin de résumer dans une introduction les conclusions qu'il a tirées de cet examen. Pour lui, le texte dont se servait Clément est un texte réellement et géographiquement « occidental ». Il en résulte un appoint considérable donné à ce groupe de textes, car Alexandrie et l'Égypte sont par les versions en copte bohérique le principal soutien de B qui est probablement égyptien. Clément est un obstacle à considérer cette tradition comme primitive, même en Égypte. Aussi bien les temps sont changés : les textes dits occidentaux ne pouvaient guère s'appuyer que sur le Codex Bezæ et les textes latins; la découverte d'un texte syriaque ancien de même famille, le ms. sinaïtique supérieur à celui de Cureton, a changé le problème : peut-on rejeter les plus anciens textes syriaques et les plus anciens textes latins quand ils sont d'accord? — Telles sont les remarques de M. Burkitt, et la question qu'il pose en finissant se résout sans doute pour lui par la négative.

Les Logia de Behnesa (RB. 1897, p. 501, et 1898, p. 415) ont déjà fait l'objet de nombreux travaux. M. Taylor les résume (1) en y ajoutant ses propres observations et une comparaison avec certains passages des évangiles apocryphes, surtout de l'évangile de Thomas. Cette étude d'ensemble est faite avec beaucoup de soin et de modération; la part de l'hypothèse demeure assez grande, mais il est impossible d'aboutir à des conclusions plus fermes, si le meilleur parti est encore de déclarer douteux ce qui est douteux. L'auteur dit en terminant : « S'il y avait dans l'évangile égyptien une parole mystérieuse adressée à Salomé d'après la Genèse, cet évangile

(1) *The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels*, Oxford, Clarendon Press, 1899.

peut avoir compris de semblables adaptations des anciennes Écritures. Ainsi il peut avoir contenu : 1) la substance de ce que Barnabé avait à dire des cérémonies du jour de l'Expiation; 2) le Logion II, dérivé de paroles de la Loi et des Prophètes relatives à ce jour; et 3) le Logion III, une variation sur des paroles de la Sagesse ou y relatives dans l'Ancien Testament et les Apocryphes. Le même évangile peut avoir compris le Logion VIII, si c'était une application de la doctrine de la droite et de la gauche. Enfin, si l'évangile de Thomas montre des traces d'un ou de plusieurs des Logia d'Oxyrhynchus, et s'ils étaient extraits de l'évangile égyptien, nous sommes ainsi conduits à la conclusion vraisemblable que l'auteur éclectique d'un roman évangélique subséquent a eu recours pour quelques-uns de ses matériaux de diverses sortes au fameux évangile selon les Égyptiens ». C'est, comme on le voit, presque la conclusion de M. Harnack, défendue par de nouveaux moyens.

Travaux américains. — Le commentaire de Daniel, par J. Dyneley Prince, est conçu sur un plan nouveau (1).

Tout le monde se plaint de la difficulté qu'il y a à suivre dans un seul discours les fils multipliés des explications grammaticales, historiques, littéraires, etc... L'auteur, qui s'adresse surtout au public anglais, quoique son ouvrage soit publié à Leipzig, a voulu quelque chose de plus aisé et de plus pratique. Il a mis à part l'introduction et de plus nettement séparé le commentaire littéraire ou historique des notes philologiques; il y a même à la fin des notes additionnelles. Pourquoi Daniel est-il écrit en hébreu et en araméen? l'auteur pense que tout l'ouvrage ayant été écrit en hébreu, puis traduit en araméen, on a suppléé par la traduction aux parties originales perdues. C'est le contraire de l'opinion du célèbre Huet, évêque d'Avranches, cité sans façon comme *an old commentator*. Le livre est daté par M. Prince du temps des Macchabées, pour les raisons qui ont paru décisives à toute la critique indépendante et qu'on n'a pas à discuter dans ce simple bulletin: il s'efforce d'ailleurs de montrer que cette opinion n'altère en rien la haute valeur du livre canonique et ne porte pas atteinte à la parole du Sauveur qui a employé le langage courant : « Nous ne sommes pas plus obligés par cette citation (Matth., XXIV, 15) à considérer Daniel comme l'œuvre d'un prophète qui était contemporain de Nabuchodonosor que nous ne sommes obligés par une allusion semblable de N.-S. au « signe du prophète Jonas » (Matth., XII, 39-40) à regarder le livre attribué à cette personne comme une production génuine de Jonas Ben-Amittai, l'ancien prophète de Gath-Hepher, qui vivait sous le règne du roi de Juda Amazias au VIIIe siècle avant J.-C. (2). »

Le fameux Mané, Thécel, Phares, avait déjà été l'objet de la thèse de doctorat de l'auteur (Baltimore, 1893). C'est l'archéologie qui a fourni encore ici la lumière, par la découverte faite par M. Clermont-Ganneau en 1878 d'une demi-mine babylonienne avec l'inscription *pharas*, d'où ce savant a eu aussitôt l'intuition qu'il y avait là trois noms de poids, mine, sicle et demi-mine (3). Entré dans cette voie, M. Prince a donné une solution plus complète et très satisfaisante : « on a compté une mine, un sicle et deux demi-mines »; la mine c'est Nabuchodonosor, le sicle Balthasar, les deux demi-mines les Mèdes et les Perses qui devaient à deux égaler l'empire de Nabuchodonosor. — L'explication des semaines d'années, est celle de Schürer, etc.

(1) A Critical Commentary on the book of Daniel, by J. Dyneley Prince, Ph. D. professor of semitic languages in the New-York University. Leipsig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1899, 8 marks.
(2) Page 23.
(3) *Recueil d'archéologie orientale*, I, p. 136.

Palestine. PEF. *Quart. Stat.*, juillet 1899. L'église d'Oumm-er-Ṛous, présentée en son temps aux lecteurs de la *Revue*, est étudiée (p. 200-4) par M. A. S. Macalister. Le plan dressé est en partie une restauration : les bases de colonnes par exemple ont été disposées comme elles auraient *dû* l'être pour supporter une coupole. Le croquis d'ensemble du pavé de mosaïque et la description qui l'accompagne indiquent la répartition du dessin général. En août 1898, le fragment de sarcophage avec inscr. grecque était au centre de l'abside (cf. *RB.*, VII, 1898, p. 614) (1) : il en a été retiré depuis. M. M. transcrit le texte : « Ὑπὲρ σωτηρίας Εὐγένιας ἔλπὸι (*sic*) Ἀ[μὴν] ». (?) La *Revue* a parlé d'un ouâṣem arabe (2) ; M. M., qui y voit « l'objet le plus intéressant peut-être dans l'église », le décrit comme un « buste humain » et le dessine en ce sens. La pierre qui gisait naguère au pied du mur de l'abside a visiblement fait partie d'un appareil. Pour l'analogie du ouâṣem on peut comparer la pierre de tombe nomade dessinée par les officiers du *Survey* à ʿAïn Hesbân en Moabitide (*Surv. of. East. Palest.*, p. 7, fig. 3). — M. Cl.-Ganneau expose (p. 204-7) son interprétation des textes ...X למלך (cf. *RB.*, juillet, p. 449) et cite des passages bibliques tels que I Chron., XVII, 25-31 (lis. XXVII?) ou II Chron., XXXII, 28, établissant l'existence, au temps de David et d'Ezéchias, de magasins royaux pour l'huile, le vin, etc. A remarquer la note où il rapproche Gath, patrie de Goliath (I Sam., XVII, 4), de Beit-Djebrin, *Betogabra*, « la cité des géants ». La proximité de Morechet, Morechet Gath, ajoute une séduction à ce rapprochement.

De M. le Prof. Sayce une série de remarques « sur les objets découverts... à T. Zakariyâ ». A propos des *mélek*, il cite I Chron., IV, 22-23 : les « potiers qui travaillent pour le roi ». On ne comprend pas bien la remarque suivante : « Il est curieux que nous trouvions invariablement למלך au lieu de להמלך avec l'art. défini. L'omission de l'art. était caractéristique du phénicien » (p. 210). — M. Schick prétend démontrer (p. 215-17) que les murs de Jérusalem ont été doubles : mur et avant-mur. Principal argument : certains débris et l'expression si fréquente dans Neh., III, 11, 19, etc. : « l'autre pièce » (כִּידָה שֵׁנִית), qui signifierait l'*avant-mur*. M. Conder (p. 269) pense que la forteresse de T. Zakariyâ date de Justinien. L'analogie qu'il voit entre cette construction et les forts byzantins de Palestine (lesquels?) est problématique. Toujours facile à l'enthousiasme, M. Birch se persuade qu'on trouvera sans difficulté l'hypogée davidique à la pointe sud d'Ophel, au moyen de sondages dont il délimite le nombre, le mode et le coût. Son devis (p. 273-6) recevra-t-il une adjudication?

Zeitschrift des DPV. XXI *Heft* 3. La riche série de « proverbes arabes » recueillie par M. L. Bauer complète avec intérêt la collection commencée dans cette revue il y a deux ans. Les 35 pages (148-183) que M. Mommert consacre à peu près uniquement à enregistrer les textes de pèlerins relatifs à la « Dormition » de la Sainte Vierge au Mont Sion sont loin de présenter la même rigueur de méthode et la même précision scientifique que la brochure de M. le Prof. Zahn dont on a rendu compte plus haut. Aussi l'intérêt en est-il beaucoup moindre. — Mille marks de prime (! p. 188) à qui démontrera « que Telhum n'est pas Telonium... ; que l'Emmaüs du N. T. serait à chercher à Cubèbe au lieu de Colonieh... etc. (4 autres thèses à l'avenant). Le cartel est du Prof. Dr Sepp qui se plaint d'avoir été mal apprécié. Six mois de concours dans ZDPV. Pour avis aux palestinologues !

Bénéfice plus net dans les *Mittheilungen u. Nachrichten* DPV. 1899, n° 2 : les notes

(1) Dans la transcription du texte donnée *ibid.*, p. 613, il s'est glissé une coquille facile à corriger à l'aide du croquis : Ελπδ(ι)δια(ς) est à lire Ελπ(ι)δια(ς).
(2) *RB.*, VIII, 1899, p. 453 s.

de M. le Dr Schumacher sur le Dj. ʿAdjloun font vivement désirer la publication de la carte levée par lui et de l'étude archéologique de cette intéressante région. — M. le Prof. Brünnow raconte brièvement la première partie de son deuxième voyage à travers la province romaine d'Arabie au printemps de 1898, annonçant que l'étude topographique, archéologique et historique, qu'il poursuit à ce sujet depuis plusieurs années avec le concours de M. de Domaszewski, formera la matière d'un important volume bientôt achevé. Les explorateurs ont pu suivre pendant quelque temps la voie romaine de ʿAmmân à Boṣra où ils ont relevé un certain nombre de milliaires inédits. M. B. croit reconnaître dans les ruines de *Chau* à 13 milles de ʿAmmân la station de Gadda de la table de Peutinger. Il y a là les restes d'une ville et d'une nécropole probablement nabatéenne, car les monuments rappellent ceux de Pétra. — Parmi les nouvelles on signale la mort du célèbre cartographe Henri Kiepert à qui la géographie de Palestine doit un atlas biblique et des cartes encore justement estimées.

Nous sommes heureux d'annoncer le retour à Paris du Révérend Père Scheil. Ses découvertes et travaux épigraphiques dans les fouilles que dirige M. de Morgan, à Suse, seront de la plus haute importance pour l'histoire ancienne. La *Revue biblique* espère en faire profiter ses lecteurs.

N. D. L. R.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1899

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. NOUVELLE EXPLORATION ÉPIGRAPHIQUE DE GÉRASA. — **R. P. Germer-Durand** 5

II. L'APOLOGIE DE LA VIGNE AU CHAPITRE Ve D'ISAIE (*versets 1-7*). — **M. Cersoy** 40

III. LE LIVRE DE TOBIE ET L'HISTOIRE DU SAGE AHIKAR. — **M. Emmanuel Cosquin** 50

IV. DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU : étude sur Isaïe XXXVI-XXXIX (*suite*). — **M. Touzard** 83

V. MÉLANGES. — 1° Nouvelle inscription à Gezer, **M. Clermont-Ganneau**. — 2° Exégèse musicale de quelques titres de psaumes, **R. P. Parisot**. — 3° Notes d'ancienne littérature chrétienne : les souscriptions de Nicée, **M. Batiffol**. — 4° Les Khabiri, **R. P. Lagrange**. — 5° La forme chorale du chap. III d'Habacuc, **R. P. Condamin**. 109

VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Le lieu de la dormition de la Très Sainte Vierge, **R. P. Séjourné** 141

VII. RECENSIONS. — Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie orientale; Études d'Archéologie orientale; Album d'Antiquités Orientales* (**R. P. Vincent**). — Horner, *The coptic version of the New Testament* (**H. Hyvernat**). — Dr R. Hartung, *Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt* (A. C.). — D. W. Baldensberger, *Der Prolog der vierten Evangeliums* (**P. Calmes**). — Wilhelm Singer, *Das Buch der Jubiläen, erster Theil* (**R. P. Lagrange**) 145

VIII. BULLETIN. Travaux français, allemands, anglais 159

N° 2. — Avril.

I. LES PRÊTRES ET LES LÉVITES DANS LE LIVRE D'ÉZÉCHIEL. — **M. A. Van Hoonacker** 177

II. ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES : La conception surnaturelle de Jésus. — **R. P. Rose** 206

III. LE PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE ET LA DOCTRINE DE L'INCARNATION. — **R. P. Calmes** 232

IV. ISAIE XI, 2-3a ET LES SEPT DONS DU SAINT-ESPRIT. — **M. Touzard** 249

V. MÉLANGES. — 1° La stèle de Mineptah et Israël, **R. P. Deiber**. — 2° De l'attribution de l'épître aux Hébreux à saint Barnabé, **M. Batif-**

Pages.

fol. — 3° Les épîtres aux Corinthiens et la critique, **M. Ermoni.** — 4° Nicolas Maniacoria, correcteur de la Bible, **R. P. Van den Gheyn.** — 5° De Versione versus 2i Apocalypseos, **R. P. Salesius Tiefenthal** 267

VI. CHRONIQUE. — Un hypogée juif, **R. P. Vincent** 297

VII. RECENSIONS. — W. Frankenberg, *Die Sprüche* (**Y.**). — G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique.* — D. Emile Schürer, *Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (**R. P. Lagrange**). — Fr. J. Bliss and Arch. Dickie, *Excavations at Jerusalem.* — M. Raboisson, *Les Maspeh.* — D. Em. Benzinger, *Bädeker's Palästine und Syrien.* — Spruner-Sieglin, *Atlas antiquus* (**R. P. Vincent**) 305

VIII. BULLETIN. Travaux français, allemands, anglais, italiens 322

N° 3. — Juillet.

I. UNE SOURCE NOUVELLE DE L'ALTERCATIO SIMONIS JUDÆI ET THEOPHILI CHRISTIANI. — **M. Batiffol** 337

II. ÉTUDES ÉVANGÉLIQUES : Le royaume de Dieu, sa spiritualité et son universalité. — **R. P. Rose** 346

III. LE SINAÏ BIBLIQUE. — **R. P. Lagrange** 369

IV. PTOLEMAÏS-ACÉ : Ses noms et ses ères sous les Séleucides et la domination romaine. — **Dr Rouvier** 393

V. MÉLANGES. — 1° La réponse de Jésus aux Juifs, Jo. VIII, 25, **R. P. Condamin.** — 2° Les mots égyptiens dans l'histoire de Joseph, **M. Lèvesque.** — 3° Épigraphie palestinienne, nouveaux milliaires, **R. P. Germer-Durand.** — 4° Gezer, **M. Clermont-Ganneau** et **R. P. Lagrange.** — 5° L'introduction au Nouveau Testament, **R. P. Calmes** 409

VI. CHRONIQUE. — Notes archéologiques et nouvelles. Les fouilles anglaises à Tell Zakariya, **R. P. Vincent** 444

VII. RECENSIONS. — Prof. Frantz Buhl, *W. Gesenius' hebraïsches und aramäisches Handwörterbuch über das A. Testament.* — Francis Brown, S. R. Driver et C. A. Briggs, *A Hebrew and Englisch Lexicon of the old Testament.* — J. Payne Smith, *A compendious syriac dictionary.* — O. E. Lindberg, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprächen* (**R. P. Jaussen**). — Prof. Reinhold Rohricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* (1110-1291). — M. G. Schlumberger, *Renaud de Châtillon, prince d'Antioche, seigneur de la Terre d'Outre-Jourdain.* — M. C. Mommert, *Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem.* — M. Clermont-Ganneau, *Archæological Researches in Palestine* (**R. P. Vincent**). — R. P. F. de Hummelauer, *Das Vormosaïsche Priesterthum in Israel.* — A. van Hoonacker, *Le Sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (**R. P. Lagrange**). — Dr J. J. P. Valeton, *Amos und Hosea, ein Kapitel aus der Geschichte der israelitischen Religion* (**Y.**). 460

Pages.

VIII. BULLETIN. — Travaux français, allemands, anglais, américains. Palestine 477

N° 4. — Octobre

I. ÉTUDES SUR L'ECCLÉSIASTE. — **R. P. Condamin** 493

II. ENCORE L' « HISTOIRE DU SAGE AHIKAR » : vraies et fausses infiltrations d' « Ahikar » dans la Bible. **M. Emmanuel Cosquin** ... 510

III. DEUX CHANTS DE GUERRE : I Le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge; II La chanson d'Hésébon. — **R. P. Lagrange** 532

IV. **Gebal-Byblos** : sa nécropole phénicienne. — **Dr Rouvier** 553

V. MÉLANGES. — 1° De quelques homélies de S. Jean Chrysostome et de la version gothique des Écritures. **Msgr Batiffol**. — 2° Signification musicale de Sélah-Diapsalma, **R. P. Parisot**. — 3° La Tour Méa (Néhém., III, 1; XII, 39), **R. P. Vincent**. — 4° La Dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc, **R. P. Lagrange** 566

IV. CHRONIQUE. — Nouvelles archéologiques : Exploration du Haurân oriental, **MM. Dussaud et Macler**. — Les fouilles anglaises, **R. P. Vincent** 601

VII. RECENSIONS. — R. P. F. de Hummelauer, *Cursus Scripturæ Sacræ..... Commentarius in Numeros* (**R. P. Lagrange**). — J. Méritan, *La Version grecque des livres de Samuel*. — R. P. Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum* (**R. P. Calmes**). — Budde, Berthollet et Wildeboer, *Die funf Megillot*. — Frantz Buhl, *Die socialen Verhaltnisse der Israeliten* (**Y.**). — M. Stanislas Gambier, *Le livre de la Genèse, dans la poésie latine au Ve siècle* (**R. P. Deiber**) 609

VIII. BULLETIN. — Revue des controverses sur l'histoire d'Israël au temps de Moïse (**R. P. Lagrange**). Travaux français, allemands, anglais, américains. Palestine 623

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6808